

A visão das origens em Gen 2,4b-3,24 como coerência temática e unidade literária¹

Tradução própria do texto

- 2,4b No dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus,
5 e ainda não havia qualquer erva do descampado e ainda não brotava qualquer planta do descampado, porque o Senhor Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para cultivar o solo
6 e águas profundas subiam da terra embebendo toda a superfície do solo,
7 então o Senhor Deus modelou o homem de humo do solo e inspirou nas suas narinas hálito de vida e o homem tornou-se ser vivo.
8 O Senhor Deus plantou um pomar numa veiga a oriente e colocou lá o homem que modelara.

¹ Este trabalho corresponde, com a Introdução, a Conclusão final e a Bibliografia, aos capítulos I e IX da tese defendida pelo autor na Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma) no dia 26 de Janeiro de 1995 e publicada como *Excerpta ex dissertatione em separata* e de próxima aparição na íntegra nas Edições Carmelo, Rua de Angola, 6 - 2780 Paço de Arcos. Devido ao atraso em que se encontra a *Didaskalia*, este texto aparece no fascículo 2 de 1994. Ele é um espelho em que se pode rever de certo modo a globalidade da tese. O cap. I permite logo perceber por dentro o método com que conduzimos a investigação e a redacção. O capítulo IX fornece e deixa ver os resultados da pesquisa, para onde confluem naturalmente os grandes vectores do seu desenvolvimento temático e literário. Aí aparece sinteticamente o género de texto que ficou estudado e a forma como se articulam os seus temas no universo da narração bíblica; dessa forma emerge a conclusão a que chega a argumentação: a unidade temática e literária da narração analisada. Pelo interesse que pode ter para os leitores publica-se na íntegra a bibliografia da tese.

- 9 O Senhor Deus fez brotar do solo toda a espécie de árvores agradáveis à vista e boas para (produzir de) comer e, no centro do pomar, a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal.
- 10 Um rio nascia da veiga para irrigar o pomar e a partir daí dividia-se formando quatro rios:
- 11 o nome do primeiro é Pison, que contorna toda a terra de Havilá, onde há ouro;
- 12 e o ouro dessa terra é fino; é lá que há bdélio e pedra esmeralda;
- 13 o nome do segundo rio é Guihon: contorna toda a terra de Cus;
- 14 o nome do terceiro rio é Tigre: corre a oriente de Assur; o quarto rio é o Eufrates.
- 15 O Senhor Deus tomou o homem e estabeleceu-o no pomar da veiga para trabalhar e guardar.
- 16 O Senhor Deus ordenou ao homem: 'Podes comer à discrição de todas as árvores do pomar;
- 17 mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comas, pois no dia em que dela comeres de certeza morrerás'.
- 18 Disse o Senhor Deus: 'Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei um complemento adequado'.
- 19 Então o Senhor Deus modelou do solo toda a espécie de animais do descampado e toda a espécie de voláteis do céu, e conduziu-os ao homem para ver como os chamava; e tudo o que o homem ia chamando a cada ser vivo, esse ficava o seu nome.
- 20 O homem deu nome a todos os animais domésticos, aos voláteis do céu e a todos os animais do descampado; mas para o homem não se encontrou um complemento adequado.
- 21 O Senhor Deus fez cair sobre o homem um sono e ele adormeceu. Então tomou um dos seus costados e fechou-o com carne no seu lugar.
- 22 O Senhor Deus construiu a mulher com o costado que tinha tomado do homem e conduziu-a ao homem.
- 23 Disse o homem: 'Finalmente esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; esta chamar-se-á mulher, pois ela foi tomada do varão;
- 24 por isso, o varão abandonará o seu pai e a sua mãe e unir-se-á à sua mulher e serão uma só carne'.
- 25 Estavam ambos nus, o homem e a sua mulher, sem se envergonharem um do outro.
- 3,1 A serpente era o mais astuto de todos os animais do descampado que o Senhor Deus fizera. Ela disse à mulher: 'É verdade que Deus disse: não comais de nenhuma árvore do pomar?'
- 2 Respondeu a mulher à serpente: 'Do fruto das árvores do pomar podemos comer,

- 3 mas do fruto da árvore que está no centro do pomar disse Deus: não comais dele nem o toqueis, para não morrerdes’.
- 4 Retorquiu a serpente à mulher: ‘Não é verdade que morrereis,
- 5 pois Deus sabe que no dia em que comerdes dele se abrirão os vossos olhos e sereis como Deus/deuses, conhecedores do bem e do mal’.
- 6 A mulher viu que a árvore era boa para comer e agradável aos olhos e desejável para adquirir sabedoria. Tomou do seu fruto e comeu. Deu também ao seu homem que estava com ela, que comeu igualmente.
- 7 Então abriram-se os olhos a ambos e reconheceram que estavam nus; coseram folhas de figueira e fizeram-se cinturas.
- 8 Ouviram a voz do Senhor Deus que passeava no pomar à aura do dia e o homem e a sua mulher esconderam-se da face do Senhor Deus no meio das árvores do pomar.
- 9 O Senhor Deus chamou pelo homem e disse-lhe: ‘Onde estás?’
- 10 Replicou: ‘Ouvi a tua voz no pomar e tive medo, porque estou nu; por isso escondi-me’.
- 11 Perguntou: ‘Quem te revelou que estavas nu? porventura comeste da árvore de que te proibira comer?’
- 12 O homem respondeu: ‘A mulher que tu me deste como companhia ela é que me deu da árvore e eu comi’.
- 13 O Senhor Deus perguntou à mulher: ‘Que foi que fizeste?’ A mulher respondeu: ‘A serpente enganou-me e eu comi’.
- 14 Disse o Senhor Deus à serpente: ‘Porque fizeste isso, maldita sejas tu mais do que todos os animais domésticos e do que todos os animais do descampado; sobre o teu ventre rastejarás e comerás pó todos os dias da tua vida;
- 15 porei inimizade entre ti e a mulher e entre a tua descendência e a descendência dela; ela te pisará a cabeça e tu atentarás ao seu calcanhar’.
- 16 À mulher disse: ‘Multiplicarei sobremaneira as tuas penas e a tua gravidez. Com dor darás à luz os filhos. Para o teu homem será o teu forte desejo, mas ele te dominará’.
- 17 E ao homem disse: ‘Porque atendeste à voz da tua mulher comendo da árvore sobre que te tinha ordenado: «não comas dela», maldito seja o solo por tua causa; com fadiga comerás dele todos os dias da tua vida; espinhos e abrolhos te fará brotar e comerás as plantas do descampado;
- 18 com o suor do teu rosto comerás o pão até que voltes ao solo, pois dele foste tomado: porque és humo e em humo te tornarás’.
- 19 O homem deu à sua mulher o nome de Vitalidade porque ela foi a mãe de todos os vivos.

- 21 O Senhor Deus fez para o homem e para a sua mulher túnicas de pele e vestiu-os.
- 22 Disse o Senhor Deus: 'Eis que o homem se tornou como um de nós quanto ao conhecimento do bem e do mal; portanto, agora, que não estenda a mão para tomar também da árvore da vida e, comendo, viva para sempre'.
- 23 Então o Senhor Deus reenviou-o do pomar da veiga para cultivar o solo donde tinha sido tomado.
- 24 E, tendo expulsado o homem, instalou a oriente do pomar da veiga os querubins e a chama de espada flamejante para guardar o caminho para a árvore da vida.

Introdução

Difícilmente se encontra na literatura mundial uma narração tão conhecida, tão mal compreendida e que, depois de Agostinho de Hipona e por mérito dele, tanto tenha marcado e influenciado a fantasia, o pensamento, a mentalidade, a cultura e a moral do Ocidente como a chamada “história do paraíso terrestre”². O seu texto é terreno tão mimado como devastado. Um olhar em diagonal às bibliografias atinentes afiança que é um dos mais diversamente comentados da Bíblia, pela importância, riqueza de conteúdo e subtileza dos temas que aí se encontram. Um incontável e constante fluxo de literatura prova o permanente interesse que sempre provocou em diversos ramos do saber em tempos antigos como recentes. Foi objecto de tanto estudo que já não deveria reservar segredos nem ser possível acrescentar algo novo à sua interpretação³. Contudo, continua a levantar não poucas questões e a sugerir novas reflexões a nível temático e literário.

² Cf. P. MORRIS, “A Walk in the Garden”, pp. 21-26.

³ “Il semble que tout ait été dit sur les ch. 2 et 3 de la Genèse. Les publications auxquelles ils ont donné lieu ne se comptent plus” (G. PIDOUX, “Encore...”, p. 37). “Die zu fordernde Analyse des Textes Gen 2,4b-3,24 ist nun in einem Ausmaß geschehen, daß kaum noch neue Einsichten zu erwarten sind” (M. GÖRG, “Geschichte der Sünde...”, p. 317).

1. Problemática

Os centrífugos estudos “crítico-literários” dos problemas de Gen 2,4b-3,24 pela “crítica das fontes” esgotaram as suas potencialidades e atingiram o impasse produzindo cada vez mais o mesmo ⁴, sem ter encontrado consenso na sua solução global. Esse fracasso é de ordem metodológica ⁵. Como se infere dos próprios autores da “crítica literária” ⁶, deve-se preponderantemente ao facto de ela ter enveredado pelo círculo fechado do método da “crítica das fontes”, esmiuçando o texto com critérios histórico-literários de história das formas/tradição/redacção e fechando a investigação na conclusão de que Gen 2,4b-3,24 não é unitário ⁷. Desde fins do s. XIX concentrou a sua tarefa predominantemente na identificação das fontes literárias do texto ou na reconstrução dos seus estratos mais primitivos, a que se teriam acumulado acrescentos e donde teriam resultado incongruências literárias. Não tendo encontrado a chave de leitura unitária e unificante que abre o segredo para a compreensão

⁴ Cf. G. von RAD, *Genesis*, pp. 50-51.

⁵ Já o dizia I. ENGNELL, “‘Knowledge’...”, p. 107, a propósito de Gen 2-3: “A literary-critical source analytical ‘solution’ falls short. It does not render any positive contribution to the interpretation of the contents”. As principais questões postas pelos críticos são: de que fontes terá tido origem, quantas redacções sucessivas e qual a amplitude respectiva o terão trazido até ao ponto actual, qual o grau da sua relação com as “fontes” do Pentateuco? *duplicados* ou repetições; *flora do jardim*, sobretudo no concernente a relação da árvore do conhecimento com a árvore da vida...

⁶ J. VERMEYLEN enceta assim a recensão de C. Dohmen, *Schöpfung und Tod*: “Est-il possible d’écrire encore du neuf à propos de Gn 2-3 et de son histoire littéraire? L’étude de C. Dohmen... relève ce défi, au moyen des méthodes pourtant classiques de la critique littéraire et de la *Redaktionsgeschichte*”. E remata: “La complexité du texte de Gn 2-3 et les incertitudes qui affectent aujourd’hui les théories sur la formation du Pentateuque empêchent d’ailleurs tout résultat assuré d’une manière absolue” (pp. 107.111). E a propósito de Gen 2-3 constata M. GÖRG, “Geschichte der Sünde...”, p. 317: “Kann... festgestellt werden, daß für eine absolut gesicherte Ab- und Ausgrenzung von Textteilen im Sinne einer streng durchgeführte Literarkritik die bisherigen Beobachtungen noch nicht ausreichen. Man ist nach wie vor auf mehr oder weniger signifikante Indizien für diese oder jene Ungereintheit oder Unausgeglichenheit angewiesen, kann aber nicht definitiv von literarischer Komposition oder Schichtung sprechen. Das Grunddilemma der Rekonstruktion eines literarischen Werdegangs zeigt sich hier in aller Schärfe, es fehlen überzeugende Kriterien”.

⁷ Ver o ponto da situação da investigação de Gen 2-3, hipóteses e correntes metodológicas acerca da sua composição, em C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 255-259; H.N. WALLACE, *The Eden Narrative*, pp. 1-28; W. VOGELS, “L’être humain...”, pp. 516-520; A. MORENO, “La exégesis...”, pp. 263-272.

totalizante da complexidade temática do texto, as suas hipóteses interpretativas chocavam com um ou outro elemento do texto sem desentranhar a sua força significativa. Porém, as inumeráveis e inconciliáveis operações de cortes, adições e deslocações no texto ou foram vãs ou deram poucos resultados práticos para a sua interpretação: não ofereceram um texto mais harmonioso do que o recebido, são hipotéticas e aleatórias ⁸ e não são o método adequado para fazer justiça às suas exigências e o entender; fragmentando-o, impuseram-lhe uma chave de leitura estranha que prejudica e atraiçoa o seu alcance, não deram a solução que alguns problemas esperariam e originaram outros novos.

Os dois maiores problemas interpretativos que deixa por resolver satisfatoriamente são o da génese ou composição literária do texto ⁹ e o da sua estrutura literária, ambos

⁸“Unfortunately... these theories are built on assumed though untested premises, and come up with conclusions that are unverified and unverifiable. At best, opponents of one theory can offer alternate theories which remain equally invalidated” (A. BERLIN, *Poetics...*, p. 112). Cf. B.D. NAIDOFF, “A Man...”, p. 3. Já K. BUDDE o profetizara de Gen 2-3: “der Versuch aus dem überlieferten Bestande Bruchstücke einer andren oder gar mehrerer anderer Darstellungen des Hergangs auszuschneiden, ist bisher stets gescheitert und wird immer wieder scheitern müssen” (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 85).

⁹A opinião comum da “crítica literária”, invariada até hoje, sobre a falta de unidade literária do texto é sintetizada por W. VOLLBORN, “Das Problem...”, 709: “Aus den Arbeiten von H. Gunkel, H. Schmidt, K. Budde u.a. ist deutlich geworden, daß Gen. 2 und 3 ursprünglich keine literarische Einheit sind, sondern daß Unebenheiten, Dubletten und andere Anstöße nahe legen, Gen. 2 und 3 als eine Komposition verschiedener Überlieferungstoffe anzusehen. Diese Komposition kann literarischer Art sein, wird aber wahrscheinlich schon vor der literarischen Fixierung stattgehabt haben, so daß also bereits in der vorliterarischen mündlichen Überlieferung verschiedene Erzählungsstoffe sich zusammengefügt haben”. Cf. o minucioso exame “histórico-literário” a que J. BEGRICH (“Die Paradieserzählung”, pp. 93-116), na esteira da “Literarkritik” alemã, submete o texto, dividindo-o, pelo critério dos “duplicados”, em fontes ou “fios narrativos” e desmontando-o em fragmentos, atribuídos a proveniências diversas. Meio século mais tarde, não são substancialmente divergentes as conclusões de P. WEIMAR, *Untersuchungen...*, pp. 112-131, embora censurando a “crítica das fontes” e a “crítica da tradição” com a sua “Redaktionsgeschichte” (ver aí bibliografia da “crítica literária”). W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte...*, embora conteste a “literarkritischen Eingriff” enquanto “zerstörend” (p. 195), chega ao mesmo resultado da “Literarkritik” (que Gen 2-3 resulta da fusão da “Schöpfungsgeschichte” e da “Paradiesgeschichte”) pelo mesmo processo fraccionador: dividindo, vendo quebras, saltos, desníveis (pp. 221-229); só atrasa mais a fase da fusão à “mündliche Überlieferungsgeschichte”. O.H. STECK vê unidade ao nível da “Literarkritik” mas acha tensões compositivas à luz da “überlieferungsgeschichtliche Fragestellung” (cf. “Die Paradieserzählung”, pp. 34-39.42.45.49-50.102.104). Mas, ou a composição carece de unidade literária para se poderem reconhecer os pontos de sutura do material anterior, ou, se a composição é literariamente plana, não colhe argumentar que foi construída com

convergentes no da sua unidade literária. Da sua solução depende fundamentalmente a compreensão do sentido do texto.

2. Objectivo do trabalho

A procura duma proposta de solução a estes dois problemas constitui o objecto deste trabalho, na convicção de que a falta de unidade não é inerente ao texto mas às suas interpretações, dependentes do seu posicionamento: o texto oferece o significado conforme as perguntas que – e o modo como – lhe forem feitas. Em vez de o acusar de ser uma manta de retalhos que um alfaiate (redactor) desastrado coseu o melhor que soube ou de ser um mosaico de peças originariamente avulsas¹⁰ ou um montão de ruínas que um construtor (redactor) teria re-ordenado deixando visíveis os sinais das suturas ou do amalgamento em duplicados, repetições, inserções, tensões textuais, é mais fecundo e indispensável para entendê-lo procurar perceber por que o narrador o concebeu e estruturou assim. *Nosso objectivo essencial é defender a unidade literária e compositiva da narração* numa aproximação unificante e centrípeta do texto. *Mostrando e justificando a sua unidade temática, ele aparecerá como uma totalidade literária intrinsecamente unitária.* Tentando perceber as problemáticas e tendências *temáticas* do texto, a função narrativa e o significado de cada parcela temática no movimento dramático e nas suas diversas relações, emergirá o movente do narrador em empregar determinados expedientes *literários* que governam o sentido unitário e coerente de todas as componentes do texto e como e em que rede de interacção o produzem. Descobrimo e justificando como a intuição geral do narrador se materializou *tematicamente* no tecido das frases, no conteúdo das expressões, palavras, motivos e símbolos singulares, verifica-se como todos estes elementos narrativos se integram *literariamente* numa unidade com sentido no texto recebido. Estando as partes subordinadas ao todo e justificando-se enquanto existem para construir o todo, parece necessário saber como elas se organizam e integram no e em função do todo, como o todo se materializa em cada parte e o que é que faz delas. Sob o pressuposto de que uma narração é composta como uma unidade de forma e conteúdo, cada elemento explica-se não por si mesmo mas pondo

formulações preexistentes (hipotéticas). J. SCHARBERT, fala de “verworrenen Forschungsstand” da exegese crítico-literária de Gen 2-3 (“Quellen...”, p. 47; cf. pp. 45-47), mas não diminui a “confusão” ao propor mais uma teoria sobre a sua redacção literária.

¹⁰ Cf. H. SCHMIDT, *Die Erzählung...*, pp. 4-5.

a forma literária em diálogo com o conteúdo à luz da criação temático-literária total ¹¹.

La seule méthode vraiment féconde est celle qui consiste à interpréter les détails par l'ensemble et à considérer d'abord le sens naturel et l'essence des récits. Ce n'est que par leur signification essentielle et par la place qu'ils occupent dans la narration que ces détails deviendront compréhensibles. Les contradictions, comme aussi les doubles traditions qui paraissaient d'abord s'exclure réciproquement, se révéleront alors plus d'une fois comme partie intégrante de l'idée totale. Et c'est ainsi que l'on échappera aux résultats décevants d'une critique qui opère toujours avec le scalpel de l'analyse et qui considère seulement les apparences extérieures et non les réalités ¹².

Nesta interpenetração do conteúdo pela forma, a análise e a síntese controlar-se-ão mutuamente. E dentro da própria análise, segundo a dinâmica do círculo hermenêutico, um momento ilustrará e facilitará os outros. Uma tentativa de projectar luz sobre um determinado problema literário ou de conteúdo não será feita isoladamente do sentido do seu conjunto mas tendo-o globalmente em conta ¹³.

As novas propostas que formos avançando requerem a reconsideração implacável de evidências anteriores, tendo presentes as predominantes e mais diversas interpretações do texto e informando sobre elas. *Esse diálogo com a tradição exegética e em especial com a "crítica literária" será mantido privilegiadamente no aparato crítico*, seguindo o fio e a exposição do próprio desenvolvimento temático e da própria demonstração. Aí faz-se o levantamento dos principais problemas que as interpretações tradicionais encontraram na compreensão do texto e discutem-se e oferecem-se novos contributos: enquanto aquelas tendiam a dividir e fragmentar o texto, os nossos visam unificá-lo. Se pode dar-se a impressão de um próprio discurso em contraste com ou contra o de outros, isso deve-se ao facto de ele ser

¹¹ Cf. M. WEISS, *The Bible From Within*, pp. 26-27.46.

¹² Diz de Gen 2-3 W. STAERK, "L'arbre de la vie...", p. 69 (cf. p. 67). Na sua esteira e com palavras semelhantes exprime-se A. CHAZELLE, "Mortalité...", pp. 1059-1060. L. LIGIER, *Péché...*, pp. 161-164, quer que o estudo parta do texto definitivo unitário.

¹³ No encaído de J. MUILENBURG sobre a narração em geral, o nosso interesse no estudo de Gen 2,4b-3,24 "above all, is in understanding the nature of Hebrew literary composition, in exhibiting the structural patterns that are employed for the fashioning of a literary unit... and in discerning the many and various devices by which the predications are formulated and ordered into a unified whole" ("Form Criticism...", p. 8; cf. D. GREENWOOD, "Rhetorical Criticism...", p. 418; M. KESSLER, "A Methodological...", pp. 3-7).

conduzido tendo sempre o texto em si mesmo como ponto de referência e de partida para essa “Auseinandersetzung”. Enquanto possível, preferimos deixar falar os próprios autores mediante citações directas.

3. Metodologia

Esta empresa requer uma nova metodologia, para libertar o texto do colete de forças em que tem sido espartilhado numa viviseção esterilizante e para abrir heuristicamente a sua análise a uma abordagem de visão e respiro mais amplos e a novos questionamentos. A nossa focagem desloca-se dos métodos histórico-críticos e do interesse pelo devir genético diacrónico do texto para o seu estudo sincrónico temático-literário. Nesta tarefa hermenêutica sacrificaremos a pureza e rigidez dum método nas aras da funcionalidade operacional e eficácia prática de vários instrumentos literários¹⁴. Para construir um objecto de madeira não há normas rígidas a respeito do instrumento a usar; há diversos instrumentos de carpintaria, complementares, um mais apropriado e eficaz do que outros. Mesmo os mais são princípios de metodologia devem ser de tal modo flexíveis a poder adaptar-se à análise concreta de cada texto; à medida que avança, é o texto que vai pedindo o método e não o método que se vai impondo ao texto¹⁵. A validade duma metodologia normalmente não se abre numa atmosfera teórica mas antes em conexão com um corpo de dados textuais e verifica-se pelos frutos. Não havendo um método ideal para tratar os dados de Gen 2,4b-3,24, *usaremos os princípios metodológicos correlacionados mais adequados para fazer funcionar o texto e compreendê-lo*.

Uma panorâmica da exegese de Gen 2,4b-3,24 mostra que o insucesso em descobrir a unidade da narração se deve muito ao ter encerrado o texto em circuito fechado, procurando só nele a solução dos seus problemas literários, sem o iluminar bastante com a luz de paralelos do seu meio cultural e sem tirar todas as consequências desse conhecimento para a sua interpretação. Por vias diferentes, nós ensaiaremos descobrir a sua unidade temática numa *aproximação analítica comparativa*: iluminando os seus temas

¹⁴Cf. ulteriormente J. BARTON, *Reading the OT*, pp. 4-6.196-207; M. KESSLER, “A Methodological...”, pp. 1-14; A.C. THISELTON, “On Models...”, pp. 341-344; M.G. BRETT, “Four...”, pp. 357-377; M. WEISS, *The Bible From Within*, p. 45; W.S. VORSTER, “The In/compatibility...”, pp. 53-63; P.J. NEL, “A Critical...”, pp. 64-74; I. GRÄBE, “Theory of Literature...”, pp. 43-59; D.M. GUNN, “New Directions...”, pp. 65-75. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis...*, p. 8, sugere: “not a single method warrants our access to the work in advance; every text requires its own hermeneutics and the annoying thing is that the outlines cannot be drawn until after the event”.

com motivos míticos congêneres ¹⁶, tiraremos dividendos para o sentido de cada um dentro da totalidade do texto. No nosso estudo de incidência preponderantemente temática e literária é indispensável *confrontar Gen 2, 4b-3, 24 com o seu fundo literário e cultural*, principalmente por duas razões:

1ª. A análise comparativa dos elementos temáticos e literários do texto à luz de outros análogos do mesmo meio histórico-geográfico e cultural que à partida se lhe assemelham é metodologicamente o caminho mais seguro para a indispensável determinação da natureza literária que envolve e veicula o conteúdo do texto, que assim evita possíveis apriorismos. Para entendê-lo cabalmente, não basta lê-lo sem mais, como um bloco indefinido; é preciso lê-lo *como tal*, como um certo gênero de texto que, para comunicar a mensagem visada, usa uma técnica, determinadas convenções e artifícios dentro dum sistema literário. Interpretá-lo depende em larga medida das ‘aberturas’ interpretativas estabelecidas por esse sistema e, crucialmente, da decisão sobre como ele deve ser lido: precisamos de descobrir o padrão literário convencional que lhe serviu de veículo expressivo e de assumir o seu «jogo linguístico» específico ¹⁷. O seu significado não se nos dá por ser um texto qualquer, mas por ser *tal* texto:

Reading a text depends crucially on decisions about *genre*, about what a text is to be read *as*... Unless we can read a text *as* something – unless

¹⁵ “The text itself remains the arbiter of the situation and can easily disqualify inappropriate readings” (L. ALONSO SCHÖKEL, “Of Methods and Models”, p. 12; cf. pp. 4-13; IDEM, *Hermenéutica de la Palabra*, II, pp. 377-381, “Il metodo storico-critico criticato”, pp. 67-69; e *Apuntes de hermenéutica*, pp. 14.37-43; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry*..., I, pp. 3-18; e A.C. THISELTON, “On Models and Methods”, p. 348). “...La selección de «método» para el estudio estilístico no se puede hacer por normas de un criterio racional. Más aún: ...para cada estilo hay una indagación estilística única, siempre distinta, siempre nueva cuando se pasa de un estilo a otro... No existe una técnica estilística, ...el ataque estilístico es siempre un problema de los que los matemáticos llaman ‘de feliz idea’... La única manera de entrar al recinto es un afortunado salto, una intuición” (D. ALONSO, *Poesía española*, p. 11; cf. p. 12).

¹⁶ Por “motivo literário” ou só “motivo” entendemos a forma expressiva de um lugar-comum, tópico ou palavra, usados como “universal” nas tradições de um mundo cultural para transmitir os conteúdos da sua cultura e cuja semelhança ou diferença na transmissão depende dos contextos de proveniência e recepção.

¹⁷ Cf. E.V. McKNIGHT, *The Post-Modern*..., pp. 242-244; B. COSTACURTA, “Esegesi...”, pp. 739-741 e n. 4. “It is not only the language and cultural assumptions which render some texts difficult. Literary conventions must also be understood. It is important to recognize what kind of text one is reading and what literary devices are being employed. How we classify it will decide how we read it” (R. MORGAN - J. BARTON, *Biblical Interpretation*, p. 4).

we can assign it to some genre, however ill-defined and in need of subsequent refinement – we cannot really read it at all ¹⁸.

The critical scholar cannot hope to understand the literary work if he fails to account for its literary form. The interpreter does not fulfill his obligation to the poetic text if he attempts to explicate its content without elucidating the form of expression ¹⁹.

2ª. Um texto tem níveis de significado que se desprendem não só de si próprio e da sua organização interna, mas também da sua relação com outros textos congêneres do mesmo ambiente cultural. Apesar das justas pretensões da “Nova Crítica” literária e do estruturalismo estrito de entender e explicar o texto por e em si mesmo (“the text itself”) como tendo um significado intrínseco a um todo ²⁰, ao determiná-lo não podemos levemente minimizar a importância do seu contexto literário ou da “pré-compreensão” que actuou no seu autor. Embora se possa dar primazia ao sistema literário enquanto fonte de significado do texto “prout stat”, este não é um objecto autónomo, de cujo contexto mais amplo se possa abstrair. É nele que se dá a entender:

To understand a literary work... we must first attempt to bring our own view of reality into as close an alignment as possible with the prevailing view in the time of the work's composition. Even a contemporary work, if it springs from a milieu or a mind quite alien to the reader's, must be approached by him with a special effort if he wants to understand its meaning rather than merely to see what he can make it mean ²¹.

Understanding a text is always a work of comparison, both with our own experience... and with other texts, within the same literary tradition or beyond it ²².

¹⁸ J. BARTON, *Reading the OT*, pp. 6.24; cf. pp. 8-19.127-129.

¹⁹ M. WEISS, *The Bible From Within*, p. 65.

²⁰ Cf. J. BARTON, *Reading the OT*, pp. 104-179; M. WEISS, *The Bible From Within*, pp. 5-27.66-73; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, pp. 1-8 (e sua revisão por L. ALONSO SCHÖKEL, pp. 110-112); IDEM, *Narrative Art and Poetry...*, I, pp. 1-18; D.J.A. CLINES, *What Does Eve...*, pp. 10-12, e “Theme in Genesis 1-11”, p. 483; B.W. ANDERSON, “From Analysis...”, pp. 25-26. “In most cases the slavish application of one particular method or approach to a text produces a mechanical, lifeless criticism. Rather, the starting point should be the text. Different texts lend themselves to different types of criticism” (A. BERLIN, “Characterization in Biblical Narrative”, p. 69).

²¹ R. SCHOLES - R. KELLOGG, *The Nature of Narrative*, p. 83; cf. pp. 82-85.

²² F. LANDY, “The Song...”, p. 513. Cf. T.H. GASTER, *Myth...*, p. XXXIV; A.C. THISELTON, “On Models...”, pp. 338-339.

O que um texto quer dizer depende também daquilo que está por trás dele, para o qual ele aponta e que, reciprocamente, o ilumina; a sua mensagem expressa está condicionada pelas suas insinuações ²³.

Isto é particularmente verdade no caso da narração de Gen 2,4b-3,24, dadas as reconhecidas remissões para o mundo cultural mesopotâmico ²⁴. Cortada do leitor ocidental hodierno pela distância de quase três milénios, chegada até ele dum mundo cultural radicalmente diferente, a narração pinta um restrito quadro pejado de alusões ao mundo circunstante, necessariamente enigmáticas para quem desconhece os pressupostos da mentalidade e cultura subjacente. Carregada dum potencial significativo activo e emitindo sinais através da sua linguagem, fala mais ou menos, em proporção directa com a capacidade de captar esses sinais linguísticos e de sintonizar com os assuntos de que trata e sobre os quais nos informam os paralelos. O narrador joga com o facto de o leitor partilhar com ele o conhecimento do fundo cultural do relato, meramente insinuando certos temas, julgando-os suficientes para a captação do sentido total da narração ²⁵.

Ora, *o estudo do fenómeno cultural e literário comum visa precisamente ajudar a sintonizar com a sua problemática, ampliar o seu campo de referências e abrir mais perspectivas para a interpretação* ²⁶. Os eventuais paralelos das passagens de Gen 2,4b-3,24 alargam a visão do intérprete, ajudando-o a situar o texto no seu contexto próprio e a desvinculá-lo da visão estreita que o isolava desse contexto. Quanto mais se alargar o pano de fundo cultural desse quadro e a possibilidade da sua comparação a outros materiais elucidativos, mais hipóteses se tem de explicitar o objecto dos seus pressupostos e das suas implicações literárias e de o entender na linha justa.

²³ Isto matiza o minimalismo da “Nova Crítica” literária de que “a text is an entity with a life of its own and a determinate meaning that depends only on its internal character” (J. BARTON, *Reading the OT*, p. 173; cf. pp. 178-179). Cf. M. WEISS, *The Bible From Within*, pp. 9-12.19.24-27; E.V. McKNIGHT, *Post-Modern...*, pp. 131-153; J.-L. SKA, “La «Nouvelle Critique»...”, pp. 30-53.

²⁴ “Da questi paralleli [dell’antico Vicino Oriente]... un elemento appariva senz’ombra di dubbio: che i racconti biblici delle origini sono, «mutatis mutandis», parte integrante del pensiero e della letteratura dell’antico Vicino Oriente... Gn 1-11 appartiene anzitutto, prima di appartenere ad ogni altro tipo di letteratura o alla Sinagoga e alla Chiesa, al mondo dell’antico Vicino Oriente, ed in questo contesto i testi andranno esaminati in maniera preferenziale” (J.A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, p. 15; cf. p. 73 e passim).

²⁵ Cf. R. ALTER, *The World of Biblical Narrative*, pp. 107-130; e Sh. BAR-EFRAT, *Narrative Art...*, p. 111, em perspectiva narrativa.

²⁶ Cf. metodologia oposta, proposta por L. RUPPERT na recensão de E. Drewermann, *Strukturen...*, I, 1977, p. 119.

Esta aproximação comparativa ou contextual não mira traçar diacronicamente a dependência genética ou uma linha de procedência do texto bíblico de outros anteriores, mas antes atender irrecusavelmente àquilo que se poderia chamar um fenómeno de “intertextualidade”²⁷, que não gira propriamente à volta dum texto, mas sim à volta do tema das origens do ser humano e do seu mundo, o fenómeno crucial que suscitou reacções caleidoscópicas de gerações e comunidades sucessivas, que o foram interpretando e relendo nos seus textos a partir de textos anteriores.

Tal intertextualidade sempre foi objecto de atenção desde que se tornou possível, com a descoberta da literatura mítica do antigo Próximo Oriente²⁸. Mas na procura dos pontos de relação a exegese acentuava o aspecto da dependência literária directa, submetendo Gen 2,4b-3,24 a uma comparação parcelar e pontual com textos extrabíblicos, com a preocupação de encontrar a fonte de procedência do texto bíblico e de pô-lo em paralelo com alguma narração inteira, para concluir que não houve empréstimo literário e sublinhar triunfantemente a originalidade literária e superioridade doutrinal do texto bíblico²⁹. Mas essa toada apologética não serve, antes estorva a iluminação deste por aqueles e conduz a uma interpretação lacunar. Decisivo na interpretação de Gen 2,4b-3,24 não é encontrar a canteira que lhe teria fornecido o material de construção, mas antes

²⁷ “To use an image we could say that a text is always part of an ongoing dialogue between older and younger texts. Our task as exegetes is therefore to try to trace this dialogue, or let us just use the word intertextuality, but to trace it through history” (K. NIELSEN, “Intertextuality...”, p. 91). Cf. W.S. VORSTER, “The In/compatibility...”, pp. 59-60; J.H. WALTON, *Ancient...*, p. 34.

²⁸ Principais antologias: ANET; BOT-KRA; S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia* (“... an accurate, up-to-date rendering of the best-preserved texts in current, readable English, avoiding the poetic mannerisms and archaisms that have often characterized translations in the past”: p. vii); O. KAISER (ed.), *Texte aus der Umwelt des AT*; B.R. FOSTER, *Before the Muses*. Informação fundamental sobre novos fragmentos, edições e correcções críticas do texto dos principais mitos do antigo Próximo Oriente, em D. IRVIN, *Mytharion* e, especialmente, em todos os anos de *Or*.

²⁹ Por ex., G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, pondo Gen 2-3 sectorialmente a confronto com o mito de Adapa, conclui: “It is interesting that there are these points of comparison between Mesopotamian tradition and Genesis, but the stories in which they occur are very different [p. 52]... Though at first sight this looks like a close parallel to the Genesis story, the context of the Adapa myth is quite different, and the obedience of Adapa contrasts with the disobedience of Adam [p. 53]... The total story in Gen 2-3 is quite different from any Near Eastern text so far discovered” (p. 57).

detectar o seu fundo cultural e literário globalmente, para ressaltar o alcance do seu carácter específico e distintivo ³⁰.

A base para o paralelismo iluminante não pode ser uma colação sectorial ou genérica a partir de semelhanças extrínsecas, nem a justaposição de excerpts ou a sua literalidade, mas só o aturado *confronto concreto* de expressões, imagens e ideias paralelas em documentos e contextos afins, pois iluminativo é o contexto específico. O paralelismo não se impõe autoritativamente pela distorção de paralelos extrapolados do seu contexto, pois estes não têm valor por si mesmos mas enquanto reflectem ou descobrem uma problemática semelhante que fornece implicações e convergências culturais do texto bíblico; a sua eficácia iluminadora está na medida em que ajudam a compreender como um determinado motivo funciona e que sentido pode ter na narração inteira, na base da sua interpenetração por motivos análogos ou da relação específica eventualmente estabelecida com eles. Ou seja, *ilustrativo no paralelismo é o significado que emerge dum motivo tal como está organizado na globalidade da narração bíblica*:

Per poter capire un testo biblico presumibilmente influenzato o in dialogo con le letterature orientali, specialmente quando si tratta di un linguaggio mitologico, non è sufficiente rilevare in queste ultime la presenza di un singolo elemento parallelo, ma occorre studiare come vengono combinati assieme tutti gli eventuali contenuti comuni, in modo da conferire alla composizione finale un suo senso e un suo scopo specifico, che appunto possono risultare diversi nelle due configurazioni letterarie dello stesso mito ³¹.

Nossa preocupação constante será, pois, enquadrar tematicamente Gen 2,4b-3,24 no seu contexto cultural mais amplo e ilustrar os seus temas na medida do suficiente ou necessário, focando a sua problemática com a iluminação intertextual dos motivos literários do ambiente em que nasceu e se situa. Dessa forma praticaremos a metodologia recomendada pelo magistério eclesial:

Ad hagiographorum intentionem eruendam inter alia etiam «genera litteraria» respicienda sunt. Aliter enim atque aliter veritas in textibus

³⁰ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 7-8.27.31; J.A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, pp. 15-16.

³¹ G.L. PRATO, "AT e culture coeve", p. 698; cf. pp. 697-699.714-717. Ver as criteriosas precauções de S. SANDMEL, "Parallelomania", pp. 1-13 contra o paralelismo a todo o preço. W.W. HALLO, "Compare...", pp. 1-16, e J.H. TIGAY, "On Evaluating...", pp. 250-255, compreendem a repugnância pela paralelomania e esconjuram a paralelofobia.

vário modo historicis, vel propheticis, vel poeticis, vel in aliis dicendi generibus proponitur et exprimitur. Oportet porro ut interpres sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae condicione, ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum exprimere intenderit et expresserit. Ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit, rite attendendum est tum ad suetos illos nativos sentiendi, dicendi, narrandive modos, qui temporibus hagiographi vigeant, tum ad illos qui hoc aevo in mutuo hominum commercio adhiberi solebant ³².

Assim como o ignorar ou perder de vista o contexto de Gen 2,4b-3,24 pode deformar a sua compreensão, o conhecimento dele enforma-a. Se um determinado motivo da narração é comum a textos do mesmo ambiente, a sua assunção deve ter um significado e uma função na construção do seu sentido total. *Com uma aproximação comparativa queremos descobrir a perspectiva em que foi assumido, qual o efeito temático-literário que produziu a sua assunção e qual o seu contributo iluminativo para a compreensão do texto.* Demais, dado que na sua emigração dum texto para outro um motivo, imagem ou expressão pode, segundo o contexto muda ou não, sofrer ou não uma mudança funcional e adquirir um significado específico diverso, será necessário verificar se os eventuais paralelos com o texto bíblico sofreram eventuais transformações na sua transição para ele ³³ e se têm ou não a mesma função que antes, pois só em caso positivo serão iluminadores.

Este necessário estudo de colação tem em mira correr o menos possível o risco de impor ao antigo texto bíblico uma óptica ‘moderna’ e evitar o mais possível a mediação de parâmetros literários, sociológicos, antropológicos e da grelha cultural ‘de aqui e de agora’, que, podendo ser-lhe estranhos, seriam inadequados à sua interpretação; mas, acima de tudo, persegue o *alvo essencial deste trabalho*: procurar a chave de leitura que faça jus ao texto íntegro transmitido e encontre o seu sentido total, percebido por dentro, e a sua unidade literária. Essa é a melhor plataforma para projectar luz sobre o vocabulário e a arrumação estrutural

³² CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 12, reassumindo em pleno um parágrafo da *Divino afflante Spiritu*, onde preavisava: “Quisnam... sit litteralis sensus, in veterum Orientalium auctorum verbis et scriptis saepenumero non ita in aperto est, ut apud nostrae aetatis scriptores. Nam quid illi verbis significare voluerint, non solis grammaticae, vel philologiae legibus, nec solo sermonis contextu determinatur; omnino oportet mente quasi redeat interpres ad remota illa Orientis saecula...” (AAS 35 [1943] 314; cf. 315-316).

³³ Cf. F.R. McCURLEY, *Ancient Myths...*, p. VIII.

dos seus temas ³⁴. A recuperação da sua unidade visa naturalmente entender melhor a natureza da sua configuração e doutrina teológica.

Este confronto do texto com o contexto dos “mitos de origem” orientais ocupa a parte mais voluminosa (os primeiros oito capítulos) da tese. Aí mostra-se a unidade do texto a nível de conteúdo e deduz-se fundadamente a sua unidade literária. Este conteúdo aparece então expresso na forma e grelha literária característica desses “mitos de origem”, que também o unifica organicamente. É o objecto do cap. IX (correspondente ao cap. II deste artigo): mostrar o sistema literário e a lógica narrativa que une entre si e entende como autênticos todos os elementos literários do texto em função do seu sentido e justifica a composição tal como a possuímos, sem precisar de a atomizar ou dividir e sem sacrificar nas aras da “crítica literária” como espúrios elementos cuja função esta não compreende. Este itinerário aplaina o caminho para, enfim, sondar como estão organizados literária e formalmente os temas da narração a nível de estrutura, que também aparece unitária. É a tarefa do cap. X da tese. Aí se nota a nível formal que cada tema dentro do “mito de origem” converge estruturalmente para um centro unificante de toda a narração, que é o da ‘transgressão’, fazendo-a funcionar coerentemente e mostrando a sua coesão interna. Da unidade de conteúdo e de forma literária emerge a unidade literária a nível de estrutura, vindo à luz que uma intuição e um pensamento unitário no conteúdo se traduziu num género literário e numa estrutura unitária e unificante do tecido literário. A estrutura literária, determinada no cap. final da tese, aparece como resultado natural do estudo temático interpretativo e não como enquadramento ‘orientado’ ou armação óptica rígida que desde o princípio impõe à interpretação uma esquematização do texto e a condiciona. Se o começar o estudo do texto com a determinação da sua estrutura literária é habitual na exegese ³⁵, a utilidade desse procedimento pode ser discutível. A organização sequencial do material por nós adoptada, remetendo para

³⁴ Este método comparativo, que procura iluminar a unidade literária do texto bíblico com os extrabíblicos congêneres já foi seguido em parte e nem sempre convincentemente por I.M KIKAWADA - A. QUINN, *Before Abraham Was*, para provar a unidade de Gen 1-11.

³⁵ Como revela o pressuposto de G. VELLA, “Il capitolo III...”, p. 86: “Tutti sanno che un genere letterario è un modo letterario costante, fisso e ben determinato nella sua struttura e accorgimenti stilistici e linguistici, con il quale si descrivono determinate realtà oggettive”.

o fim o estudo sobre a “estrutura literária”, tem a vantagem de não a colocar num plano abstracto e vazio de conteúdo.

4. Limites do nosso estudo

Não tendo suficientes conhecimentos das línguas que nos dariam acesso aos textos originais das literaturas orientais aqui usadas, citamo-los em tradução. O campo da orientalística está sujeito a contínuas verificações e revisões de anteriores opiniões, seja pelas conhecidas dificuldades filológicas que apresenta, seja pelas contínuas descobertas ou publicações de novos materiais. Esta situação poderia suscitar objecções estritamente a nível de estudos orientalísticos. Mas para o nosso objectivo exegetico de iluminar a narração bíblica com motivos temáticos análogos do seu mundo ambiente, estimamos suficiente a utilização das traduções críticas mais recentes e autoritativas e, frequentemente, da “editio princeps” da publicação original do texto em causa. Elas são cientificamente atendíveis e garantem metodologicamente a validade da nossa argumentação bíblica, fundada assim nos mais apurados resultados da orientalística e no rigoroso controlo das traduções actualizadas, brevemente discutidas em nota quando incertas. Dentro desta demonstração exegetico-bíblica, parece-nos aceitável a nossa opção e sem prejuízo para as conclusões a que chega o nosso trabalho, que naturalmente permanecem “sub iudice”.

Num texto tão complexo e rico temática e literariamente, o nosso não tem a ilusão de ser um estudo completo nem esgota as possibilidades de abordagem sob os muitos pontos de vista, horizontes contextuais e níveis de significado com que pode ser lido. Embora a narração seja cristalização literária da língua, fora das nossas perspectivas está uma *análise linguística* pormenorizada dos seus termos como corpo de dados a estudar singularmente. Tal trabalho supomo-lo feito pela exegese. A *exposição* é preponderantemente *narrativa* e *discursiva*. Só retomamos a análise pormenorizada dos termos cuja compreensão como elemento estruturado e orgânico de um todo narrativo unitário ajude a iluminar determinantemente a problemática literário-temática aí implicada, visando descobrir e justificar como e por que temas e elementos da narração estão assim articulados literariamente. Demais, se a exegese analítica de cada palavra, expressão e frase se requer para o conhecimento linguístico do texto, para a busca da sua unidade literária não interessa tanto ler Gen 2,4b-3,24 versículo por versículo, pois o texto faz sentido nas implicações do seu tecido total; é nestas que é procurada a sua unidade.

Tampouco afrontaremos o texto como grandeza ou manifestação *estilística* e *retórica*. E embora a nossa análise literário-temática vá mostrando

a cerrada coerência narrativa do texto, ela não é uma *análise narrativa* ou *narratológica* em sentido estrito, como a que se está a aplicar recentemente ao texto bíblico. Só aproveitamos o ensejo para pontualizar como ela reforça as nossas próprias conclusões exegéticas. Pelo mais, atentamos no texto como expressão literária e temática.

O texto não lança desafios de *crítica textual* nem graves problemas gramaticais. Por isso, não entramos sistematicamente neles. Os poucos existentes foram ultrapassados pelas gerações de comentaristas, para os quais remetemos. As dificuldades em entender a sua unidade compositiva não dependem daí mas antes de matizes lexicais ou de campos de significado contextuais, que permitam e facilitem a descoberta da articulação orgânica dos elementos literários e temáticos. É principalmente nessa vertente que se centra o nosso estudo.

Como já o narrador fez a sua opção ao escolher as realidades essenciais da vida humana para explicá-las todas, assim na tese nós concentramos a nossa escolha nos principais temas que dão uma visão coerente das origens das realidades humanas, qual pólo catalisador da unidade literária da narração inteira e de outros temas que ela poderia suscitar. Tal opção exprime-a o título do trabalho. Embora a natureza de cada tema em si seja relevante para a interpretação global da narração, a nossa análise temático-literária não os aborda como estanques mas pondo a ênfase nas suas inter-relações mútuas a vários níveis.

Não repetimos as informações e dados bibliográficos completos no aparato crítico; fornecemos-los só na *bibliografia geral*, que, não podendo ser exaustiva, se cinge às obras citadas ao longo da tese. A remissão para uma obra sem indicação de *p.* significa que se refere a *colunas*.

Capítulo I. As origens absolutas de tudo

1. As origens das coisas e uma fórmula mítica tradicional (2,4b-7)

O período inicial de Gen 2,4b-3,24 integra:

- uma longa prótese (2,4b-6), iniciada por uma cláusula temporal que faz remontar o leitor aos tempos primordiais da criação da terra e do céu e descreve a situação do universo em termos negativos antes da criação do homem; e

- a apódose (2,7), que concentra a introdução da narração na personagem que quer apresentar e da qual irá falar depois: o homem ³⁶.

Ao ler esta sucessão narrativa, os assiriólogos ouvem ecoar uma construção fraseológica ou uma forma literária estandardizada que frequentemente encetava as ‘narrações de origem’ nas literaturas sumério-acádicas, as quais, por cima das suas inumeráveis variantes, se ajustavam ao semelhante padrão literário, cujos traços essenciais eram uma mais ou menos longa proposição subordinada ou secundária a introduzir e preparar uma proposição principal. Por essa forma estilística está inconfundivelmente marcada a abertura da nossa narração. Ao ׀ׁׂ que abre a prótese do texto hebraico corresponde exactamente nessas narrações o *ud-da* sumério e o *inuma / enuma* acádico com que começam vários dos mitos de origem mesopotâmicos conhecidos ³⁷. “Les événements de la cosmogonie sumérienne se centrent autour de l’expression *u₄-ri-a* «ce jour-là»... Bon nombre de compositions qui possèdent une introduction mythologique commencent par cette expression ou une expression équivalente” ³⁸. O exemplo mais célebre desta construção estilística é justamente o início do *Enuma elish* ³⁹. Mas achamos mais exemplos. Numa versão bilingue da criação do mundo por Marduk ⁴⁰ constata-se um início estruturalmente do mesmo género, que (nas linhas 1-11) enumera prolixamente tudo o que

³⁶ Cf. J. SKINNER, *Genesis*, p. 54; O.H. STECK, “Die Paradieserzählung”, pp. 24.69 e nn. 33.41; C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 269-270; e amplamente C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, pp. 37-57.

³⁷ Cf. C. WILKE, “Die Anfänge der akkadischen Epen”, pp. 159-174; A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*, p. 95; G. CASTELLINO, “Les origines...”, pp. 125-128.130; W. von SODEN, “Als die Götter...”, pp. 417-418; C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 59-64.86-88; J. ERRANDONEA ALZUGUREN, *Edén...*, pp. 3-11. É constatado por P. HUMBERT, *Études...*, pp. 66-67, que, porém, não o explora para a interpretação do texto.

³⁸ J. van DIJK, “Le motif...”, pp. 16-17: exemplifica abundantemente até à p. 37 (cf. também R.D. BIGGS, “The Abu Salabikh Tablets”, p. 81, B. ALSTER - A. WESTENHOLZ, “The Barton Cylinder”, pp. 15-46 [especialmente 18.26.32], e H.-P. MÜLLER, “Mytische...”, p. 265).

³⁹ Tab. I, 1-10: tr. de W.G. LAMBERT, “Mythen...II”, pp. 565-602; de E.A. SPEISER: *ANET*, pp. 60-61; de A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*, p. 18; de BOT-KRA, p. 604; e de B.R. FOSTER, *Before the Muses*, pp. 354-402.

B. KIENAST, “Die Weisheit des Adapa...”, p. 235, conjectura que no começo (não conservado) do *Fragm. A* do mito de Adapa se poderia esperar a fórmula de introdução épica *inuma*, a julgar por numerosos paralelos e pelas linhas 5 (“nesses dias, nesses anos...”) e 16 (“nesses dias”) do mito.

⁴⁰ Tr. de K. HECKER, em “Mythen...II”, pp. 608-609; e de BOT-KRA, pp. 497-499, que facilita a captação do paralelismo pela disposição do texto; cf. também A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*, pp. 62-63.

“ainda não” existia, para na linha 12 começar a relatar a obra da criação. A impressão da semelhança do texto bíblico com este lacônico poema sumério-acádico aumenta ao constatar-mos que logo a seguir se menciona a criação por Marduk de outros seres, de que também fala o texto bíblico, numa sucessão ligeiramente diferente: “a humanidade”, “os animais”, “o Tigre e o Eufrates” e a vegetação ⁴¹.

Semelhante estrutura sintática, com uma (longa) prótese (“quando...”) e apódose, desenrola-se no começo de muitos outros mitos de origem mesopotâmicos. Encontramo-la na epopeia de Etana ⁴² e no mito sumério sobre as origens dos protótipos do Gado e do Cereal ⁴³, o qual, depois de esboçar uma situação primordial negativa em que várias categorias de seres “ainda não existiam” (acrescentando a motivação para a respectiva não-existência até à linha 25), informa positivamente (linhas 26ss) que os deuses criaram duas matrizes ou divindades-padrão, a Ovelha-mãe e o Cereal, que possibilitaram a conhecida existência desses seres. É este também o andamento estrutural do início do mito sumério de Enki e Ninmah ⁴⁴ e do mito sumério “Gilgamesh, Enkidu e o mundo inferior” ⁴⁵ (que abre etiologicamente com o assinalar “o dia em que a vegetação surgiu”, enquanto Gen 2,4b-3,24 analogicamente remonta ao “dia” em que ela “ainda não” era possível) e do mito bilingue (sumério-acádico) da criação do homem ⁴⁶. Aliás, a semelhança deste mito com o texto bíblico

⁴¹ Cf. G. CASTELLINO, “La storicità...”, p. 358.

⁴² Versão paleo-babilônica, A-1, i, 1-14: tr. em ANET, p. 114, e em J.V.K. WILSON, *The Legend of Etana*, pp. 82-85.

⁴³ Tr. em S.N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, pp. 72-73, corrigida em BOT-KRA, pp. 511-513; cf. ainda B. ALSTER - H.L.J. VANSTIPHOUT, “Lahar and Ashnan”; G. PETTINATO, *Das altorientalische...*, pp. 86-89; e M. LAMBERT, “La naissance du monde à Sumer”, pp. 100-102.

⁴⁴ Linhas 1-10: tr. de BOT-KRA, pp. 189-194; cf. a de W.H.Ph. RÖMER, “Mythen...I”, p. 388, de G. PETTINATO, *Das altorientalische...*, pp. 69-71, e também a parcial de J. van DIJK, “Le motif...”, pp. 24-37, com outros textos de origem pertinentes que lá refere.

⁴⁵ Texto, tr. e interpretação, em Th. JACOBSEN, “The Descent of Enki”, pp. 120-123; tr. em D. WOLKSTEIN - S.N. KRAMER, *Inanna...*, p. 4, BOT-KRA, p. 479, e J. van DIJK, “Le motif...”, pp. 17-20. A segunda parte do mito foi traduzida para o acádico e atrelada à epopeia de Gilgamesh, correspondendo em grande parte à Tab. XII da mesma (cf., e.g., S.N. KRAMER, “The Epic of Gilgamesh...”; IDEM, *History...*, pp. 195-196). Sobre o seu gênero literário, cf. D.O. EDZARD, “Sumerian Epic: Epic or Fairy Tale?”, pp. 12-13.

⁴⁶ Tr. de K. HECKER, em “Mythen... II”, pp. 606-608; BOT-KRA, pp. 503-505; G. PETTINATO, *Das altorientalische...*, pp. 74-81; A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*,

ultrapassa a estrutura gramatical das linhas iniciais; prolonga-se no facto de ser um mito sobre as origens da terra habitada, da humanidade e de realidades com que lida o homem na sua vida ordinária e que pertencem à definição da sua existência; manifesta-se ainda na menção da fundação da terra, dos rios Tigre e Eufrates, da destinação do homem ao trabalho, do estabelecimento dos canais de irrigação, do “fazer crescer plantas de todas as espécies”, da “chuva”, do “cultivo dos campos” dos deuses, do “fazer surgir água fresca no grande lugar de habitação dos deuses”, do “gado bovino, ovino, animais, peixes e aves”.

A mesma fórmula, na sua estrutura mais simples, encontra-se ainda na introdução ao hino de exaltação do palácio de Enki em Eridu ⁴⁷ e num ritual acádico tardio ⁴⁸. E, com o “quando” subentendido, é usada também no mito sumério do casamento de Martu ⁴⁹ e numa tabuinha que contém uma cosmogonia suméria ⁵⁰; embora este fragmento esteja muito mutilado e pertença a uma composição mais dilatada de que ele não é o início, permite a percepção do andamento geral da estrutura do texto e manifestamente transporta o leitor ao momento primordial e inatingível de antes de todas as coisas existentes.

O próprio poema de Atrahasis arranca com um andamento estilístico análogo ao de Gen 2,4b-7, não só pela sua abertura com *i-nu-ma i-lu a-wi-lum* ⁵¹, que Gen 2,4b-7 desprega mais estendidamente ⁵², mas sobretudo

pp. 68-71. Cf. R.J. CLIFFORD, *Creation...*, pp. 49-51. A prótese e a apódose abrangeriam as linhas 1-9 segundo a tr. de Bottéro-Kramer, ou 1-20 segundo a de Pettinato. Que se possa dizer “sumério”, tão influenciado como foi pela tradição acádica, é questionável: cf. H.M. KÜMMEL, “Bemerkungen...”, p. 28; um texto monolíngue inédito, IB 591, encontrado em Isin, prova que a língua original do texto era o sumério.

⁴⁷ Linhas 1-7: tr. em BOT-KRA, pp. 142-146.

⁴⁸ Linhas 24-27: tr. de BOT-KRA, pp. 488-489.

⁴⁹ Linhas 1-8: cf. tr. de BOT-KRA, pp. 430-432, e de W.H.Ph. RÖMER, “Mythen...I”, pp. 496-497.

⁵⁰ Trata-se da Tab. NBC 11108, publicada e tr. por J. van DIJK, “Existe-t-il...”, pp. 128-129 (cf. p. 132). Cf. W.H.Ph. RÖMER, “Mythen...I”, pp. 353-354, e outro texto de origem tr. em pp. 355-356, col. ii-iii.

⁵¹ A tr. de W. von SODEN, “‘Als die Götter...”, pp. 415-432, soa:

“Als die Götter Mensch waren,
trugen sie die Mühsal, schleppten das Ziegelbrett...” (linhas 1-2).

Parecida é a de C. WILKE, “Die Anfänge der akkadischen Epen”, pp. 160-161:

“Als Götter Mensch waren...” (cf. ib., n. 12),

e a de B.R. FOSTER, *Before the Muses*, p. 159: “When gods were man”.

porque, remontando às origens absolutas de tudo com um grande quadro, desenha igualmente uma situação primordial ‘antes da criação do homem’⁵³, em que o trabalho constituía problema (como se diz em Gen 2,5d: “... e ainda não havia homem para cultivar o solo”) e a solução é a sua criação por parte da divindade como sucedâneo dos deuses trabalhadores (como dirá analogamente Gen 2,7)⁵⁴.

Embora seja mais consoante as concepções mesopotâmicas sobre a natureza dos deuses e sobre as origens primordiais, ela ocasionou uma disputa com a tr. de W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis*, p. 43:

“When the gods like men
Bore the work and suffered the toil...”

A disputa continuou por esta ordem: W.G. LAMBERT, “New Evidence...”, pp. 533-538; W. von SODEN, “Grundsätzliches...”, pp. 311-314; W.G. LAMBERT, “Critical Notes...”, pp. 95-98; W. von SODEN, “Zu W. G. Lambert, ‘Further...’”, pp. 99-101. Cf. ainda W. von SODEN, “Die erste Tafel...”, pp. 50-94, especialmente p. 76, e IDEM, em “Mythen...II”, pp. 613-618 (e um resumo deste debate em R.A. ODEN, “Divine Aspirations...”, pp. 199-200).

G. PETTINATO, “Die Bestrafung...”, p. 176, e na recensão de Lambert-Millard, *Atrahasis*, p. 76, verte respectivamente:

“Als die Götter (wie der) Mensch” / “Allorché gli Dei (come l’uomo”).

S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia*, p. 9, traduz:

“When the gods instead of man
Did the work, bore the loads...” (cf. p. 36).

⁵² Ao menos o vocabulário, sempre no contexto do tempo primordial que salta para trás das origens do homem, está todo em Gen 2,4b-7 (אדם... אלהים), com a diferença de que a criação do homem aqui referida só aparece mais em baixo no poema de Atrahasis.

Evocativo, tanto de Gen 2,4b-7 como da primeira linha do poema de Atrahasis, é, pela semelhança estilística e lexical, o verso da epopeia de Gilgames que também remonta às origens da humanidade, apesar de surgir já no auge do desenvolvimento temático da narração:

i-nu-ma ilâni(mes) ib-nu-ú a-wi-lu-tam...
“Quando gli dèi crearono l’umanità...”

(Tab. de Berlim e Londres, versão paleo-babilónica, 62: tr. de G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, p. 267 = Tab. X, iii, 3: *ANET*, p. 90).

⁵³ Tab. I, 1-170. Cf. BOT-KRA, pp. 530-535.

⁵⁴ Esta impressão da semelhança do início do mito de Atrahasis com Gen 2,4b-7 fica reforçada ao constatararmos que na trama do mito se sucedem outros temas e motivos (cf. L. CAGNI, “Il mito babilonese di Atrahasis...”, pp. 232-257) assumidos por Gen 2-3 e que as ligações do mito a Gen 1-11 (especialmente a Gen 2-3, na criação e rebelião do homem, e a Gen 6-9, na preparação, execução e conclusão do dilúvio) são seguras

O equivalente da fórmula “quando... ainda não existia...”, com giros estilísticos análogos, encontra-se também muito frequentemente em textos egípcios que têm a finalidade de subir até às origens das realidades mundanas, ao “antes de existir o céu, a terra, o homem” e qualquer outra coisa, ao momento em que os deuses se puseram a criar tudo o que há no mundo. Textos de todas as épocas (Textos de Pirâmides ⁵⁵, vários papiros ⁵⁶, textos funerários diversos, inscrições de templos do tempo greco-romano) ⁵⁷ tentam assim descrever o vazio absoluto ou o estado precedente à criação, sentindo-se que os textos mais tardios diferenciam cada vez mais o quadro do tempo primordial, especificando e nomeando as realidades “ainda não existentes” até ao momento da sua origem ⁵⁸.

A fórmula “quando... ainda não existia...” encontra-se até tão tarde como o tempo do IV Livro de Esdras (cap. 6,1-6) sempre com a mesma finalidade e ao serviço da ‘descrição indescritível’ das origens das coisas conhecidas. Estende-se, pois, pelo espaço literário de uns três milénios.

No começo da fórmula surge o merisma **אֵל וְשָׁמַיִם** ⁵⁹, a expressão corrente na linguagem do antigo Próximo Oriente para dizer “universo” ou “mundo” ou tudo o que existe e um motivo condutor da mitologia universal. Com esta expressão o texto bíblico solda-se em mais um ponto

(cf. I.M. KIKAWADA -A. QUINN, *Before Abraham Was*, pp. 41-48.51-52; W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis*, p. 24; A.D. KILMER, “The Mesopotamian...”, pp. 169-170).

⁵⁵ Sobressai, pela sua semelhança com o prelúdio do texto bíblico, o texto da Pirâmide de Heliópolis, onde se diz que o Faraó Pepi “...was fashioned by his father Atum before the sky existed, before earth existed, before men existed, before the gods were born, before death existed” (Dito 571, 1466: tr. de R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 226). Conteúdo e fórmula semelhantes encontram-se ainda no dito 486, 1040, e no dito 570, 1463: ib., pp. 173.225.

⁵⁶ Flagrante testemunho do uso da fórmula em causa é o Papiro Bremner-Rhind 26, 22b-23a: transcrição hieroglífica de R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind* (British Museum N° 10188). Part I-II, Bibliotheca Aegyptiaca III, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth (Bruxelles 1933) 60; cf. sua tr. em “The Bremner-Rhind Papyrus-III”, p. 172, ou a de J.A. WILSON, em *ANET*, p. 6 (bem divergente e lacunosa é a de D. LORTON, “The ‘Triumphal Poem’ of the Creator in Papyrus Bremner-Rhind”, pp. 17-18).

⁵⁷ Cf. H. GRAPOW, “Die Welt...”, pp. 34-38; J. ASSMANN, “Schöpfung”, 677-681.

⁵⁸ Cf. E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos...*, p. 77. Cf. R.J. CLIFFORD, *Creation...*, pp. 101-104.

⁵⁹ Cf. A. MASSART, “L’emploi...”, pp. 38-39.43; P. BOCCACCIO, “I termini contrari...”, pp. 176-177; J. KRASOVEC, *Der Merismus...*, pp. 11-16.

aos referidos mitos de origem, onde o motivo cosmogónico do par primordial Céu-Terra já estava cunhado desde havia séculos, herdado das civilizações primitivas ⁶⁰ e onde, a julgar pelos inumeráveis testemunhos, afluía espontaneamente à ‘pena’ de quem se propunha falar das origens de tudo o que existe. Só o já mencionado relato bilingue da criação do homem, até à linha 26, onde se refere tal criação, usa o binómio “o céu e a terra” quatro vezes. No poema “Gilgamesh, Enkidu e o mundo inferior”, considerado a melhor fonte para o conhecimento da concepção suméria da criação do universo ⁶¹, o binómio “céu-terra” aparece três vezes só nas primeiras 5 linhas. No mito de origem sumério que fala da criação do protótipo da Enxada aparece três vezes na passagem introdutória ⁶². Aparece ainda — por mencionar mais alguns casos — na primeira linha do mito sumério da origem do Gado e do Cereal, no mito de Enki e Ninmah, na mencionada Tab. NBC 11108, numa tabuinha que elenca os deuses sumérios, em que a deusa Nammu é descrita como “the mother, who gave birth to heaven and earth” ⁶³. O binómio usa-se frequentemente para qualificar uma divindade como “criadora do céu e da terra” ⁶⁴. A mesma expressão está documentada também em Ugarítico, onde encontramos a mesma ordem do mundo ⁶⁵. Até aparece frequentemente no Egipto, donde vale a pena referir três textos que se movem num contexto de criação. Um diz que o deus Khnum era “the potter who made the heaven and earth”. Outro materializa a mesma ideia no Papiro de Hu-Nefer, que disse de Re: “Thou hast made the heavens and the earth” ⁶⁶. O terceiro, “A Instrução para o rei Meri-ka-re”, é um texto sapiencial que relata as origens e a actividade criadora da humanidade e ainda tem outros pontos de contacto com Gen 2 e 1: “Well directed are men, the cattle of the god (Re). He made heaven and earth according to their desire, and he repelled the water-monster. He made the breath of life (for) their nostrils. They who have issued from his body are his images. He arises in heaven

⁶⁰ Cf. M. ELIADE, *Traité...*, pp. 211-213.

⁶¹ Cf. S.N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, pp. 30-38.

⁶² Cf. S.N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, p. 52.

⁶³ Tr. de S.N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, p. 39. Cf. ainda W.G. LAMBERT, “OT Mythology...”, p. 138.

⁶⁴ Em acádio, o mais das vezes é associada ao verbo *banú* (cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 146-147.153), igualmente descritivo e antropomórfico como o *h&f* (de Gen 2,4b).

⁶⁵ Cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 69-70.

⁶⁶ Cf. J.D. CURRID, “An Examination...”, p. 32.

according to their desire. He made for them plants, animal, fowl, and fish to feed them” ⁶⁷.

A referência de 2,4b à “feitura da terra e dos céus” aparece como ponto marcante da descrição das origens dos seres que se vai seguir; como em tantos mitos de origem, era a referência à primeira dualidade que deveria engendrar a “ordem” da criação, o princípio da distinção dos seres mundanos. “Céu e terra”, essa locução característica de muitas cosmogonias para indicar os estádios primordiais do mundo, também na fórmula que inicia com 2,4b tem a função de sublinhar: “essi non sono agli inizi delle cose, ma di *questo* mondo, che comincia con la loro distinzione (o separazione: due tipologie divergenti che comunque sembrano correre parallele in varie civiltà). Questa distinzione o evoluzione è presentata come necessaria, inevitabile, buona” ⁶⁸.

Dado o grande número de testemunhos dessa fórmula inicial nos textos do antigo Próximo Oriente, não se pode considerar “puro acaso” ⁶⁹ a sua presença nas linhas iniciais de Gen 2,4b-3,24 (neste ponto, aliás, há um largo consenso exegético). É que a maior parte deles, nalgum sentido, também para explicar miticamente realidades humanas semelhantes, remontava analogamente a acontecimentos primordiais como às suas origens. Este desfile de paralelos, que facilmente se poderia estender ⁷⁰, mostra à saciedade que a introdução de Gen 2,4b-3,24 é típica dos mitos de origem mesopotâmicos e egípcios e se coloca em linha de continuidade com uma tradição de descrições pela negativa do estado do “mundo antes da sua criação” ⁷¹ ou de proposições positivas que anunciam a criação que interessava ao mito que as usava.

Assim, o primeiro que em Gen 2,4b-3,24 nos surge em comum com tantos mitos de origem da antiguidade oriental é uma indicação temporal através da fórmula “quando... ainda não havia...”, para evocar as origens

⁶⁷ Tr. de ANET, p. 417.

⁶⁸ U. BIANCHI, “Teogonie...”, p. 8.

⁶⁹ Assim opina G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, p. 56: “The use of cognate conjunctions in the Hebrew of Genesis and the Akkadian of *Enuma elish* is likely to be mere chance. The probability that Gen 2:4 is alluding to Babylonian sources is further diminished once the literary integrity of the verse is admitted”.

⁷⁰ A referida fórmula esboça-se ainda no texto bíblico de Pro 8,22-31, que também fala das origens com expressões cosmológicas e criacionais que evocam o início da nossa narração (bem como de Gen 1) (cf. ainda Sl 90,2).

⁷¹ Assim define ‘o tempo zero’ H. GRAPOW com o título do artigo “Die Welt vor der Schöpfung”. Cf. O. KEEL - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte...*, II, p. 81.

de tudo o que existe. O importante aqui não é provar a dependência do texto bíblico em relação aos extrabíblicos; nesse aspecto, ele é simplesmente mais um testemunho de vetustas concepções relativas às origens do mundo e do homem, cuja expressão linguística emparentada se explica pela sua ‘situação’ num mundo cultural e literário que tinha muitos rasgos em comum, para além da base de fundo humana. O importante é o significado e a função desse estilo literário, que Gen 2,4b-3,24 partilha com os mitos de origem do antigo Próximo Oriente. Mediante a frequente fórmula inicial referida, eles definem a falta de certas realidades e de aspectos da vida humana que se quer preencher no desenrolar da narração subsequente, ou traçam uma situação e um quadro negativo do mundo, cujas origens logo a seguir relatam, opondo a esse “antes de” o quadro, simétrico mas positivo, resultante da sua existência, da sua doação ou revelação pela divindade ao homem. A fórmula dá informação específica sobre o tema e a direcção que tomará a narração ⁷². Na apresentação feita pela fórmula delinea-se o seu valor “arquetípico” relativamente à realidade mundana actual: “explicar” a sua origem não em absoluto mas tal como se encontra no presente. Todavia, no conteúdo mais ou menos extenso da fórmula também se pode individuar a destinação ou finalidade da criação que logo se descreve na parte positiva ou está implícita em toda uma narração. *Nos seres mencionados na fórmula como não existentes pode-se perceber que a narração que a usa tende para a criação deles e conclui-se com o relato da sua origem.* Esta função da fórmula é importante para entender toda uma narração que a empregue. Especificamente em Gen 2,4b-7 o seu conteúdo (desde logo, ao menos de 2,5) indica, em negativo, que o אֱלֹהִים é criado para estar em estreita relação com a אֲדָמָה, ou seja, para o género de trabalho a que é destinado na parte positiva da narração. De facto, como de imediato se verá, 2,4b-8 poderia constituir uma pequena unidade introdutória: precisamente 2,8 (mas também 2,9-15) exprimem positivamente a finalidade da criação, esboçada em negativo antes do v. 7.

Tal forma de começar uma narração sobre as origens queria colocar no princípio de tudo as realidades originadas que se queriam explicar etiologicamente, associando-as aos acontecimentos primordiais. Declarando o momento em que “ainda não existia” nada do que veio a existir, demarcava-se mais enfaticamente o evento positivo e a plenitude da realidade criada do vazio da sua ‘preexistência’. Assim, por um lado, a criação ou o momento primeiro dessa realidade aparecia como algo absolutamente único e distinto da realidade conhecida na actualidade; por

⁷² Cf. T. STORDALEN, “Man...”, pp. 8-9.

outro, fazia-se remontar a existência de tal realidade a esse momento transcendental, do qual ela dependia totalmente. Este recurso estilístico (correspondente em parte à fórmula “no princípio”), ao mesmo tempo que deslindava nitidamente o existir presentemente do ‘ter sido criado’ originalmente e a realidade actual do seu momento original, dava o máximo relevo ao momento prototípico e inaugural de tudo o que existe actualmente, um momento paradigmático donde fazia proceder todas as coisas ⁷³. Essa característica narrativa — especialmente quando se precisava o “dia”, a “noite” ou o “ano” da criação ⁷⁴ — sublimava o ponto único da transição da não-existência à existência da realidade que se queria pôr em foco com a narração da sua criação: delimitava o tempo primordial mítico, ‘pré-histórico’, do tempo real, histórico, contingente, condicionado pela existência actual das coisas aí criadas ⁷⁵. Mas, sem embargo disso, sublinhava a identidade e continuidade do que existe com o que pela primeira vez começou a existir. “Schöpfung und Geschichte erscheinen als zwei aufeinander bezogene Größen” ⁷⁶. O טָוֶם é infinitamente indeterminado, cheio de expectativas, levando o leitor ao mais remoto “princípio”. Usa-se aqui o tempo primordial para explicar e perceber o tempo actual. Esta perspectivação, de que temos aqui o primeiro toque, estará presente ao longo de toda a narração.

Não admira que tal maneira de exprimir-se, e até a fórmula em concreto, se encontre tão frequentemente nos mitos cosmogónicos mesmo em círculos culturais diversos; tanto menos dentro do mesmo eixo cultural. Ao interessar-se em penetrar no enigmático tópicos das origens do ser mundano e do seu próprio, o homem só o podia fazer mergulhado nas

⁷³ À luz do fundo mítico da fórmula é indefensável a opinião “crítico-literária” de H. SCHMIDT, *Die Erzählung...*, p. 6, que diz poder “mit voller Sicherheit sagen, daß zunächst 2,4b-5 und 7 zu der Erzählung von der Erschaffung des Weibes gehört haben”.

⁷⁴ Por ex., com o טָוֶם de Gen 2,4b e o início do poema sobre “a árvore-huluppu” (trata-se sempre de “Gilgames, Enkidu e o mundo inferior”: tr. de J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, p. 479):

“En ces jours-là, ces jours archaïques -
En ces nuits-là, ces nuits reculées -
En ces années-là, ces années antiques...”

ou com o início do mito de Enki e Ninmah (“Ces jours-là... ces nuits-là... cette année-là...”: tr. ib., p. 189). Cf. J. van DIJK, “Sumerische Religion”, p. 456.

⁷⁵ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 88 e 60-64; C. PETERSEN, *Mythos...*, pp. 26-31; H.-P. MÜLLER, “Mythische...”, pp. 262.266-267.

⁷⁶ E. HAAG, *Der Mensch...*, p. 11 (cf. 10-11).

coisas já existentes. O uso mítico da fórmula temporal negativa evidencia a óbvia incapacidade de o homem ultrapassar a barreira do início absoluto das coisas no ser ⁷⁷. Para falar do “antes do ser” das coisas ou para falar do “mundo antes da sua criação”, era inevitável recorrer a expressões que negam a existência do ser, para tornar dizível o inexprimível e inconcebível “antes de” essa existência ⁷⁸. Como “antes” da criação não havia nenhuma das actuais leis “universais”, o “antes de” e a “origem” dos seres não é racionalmente reconstruível nem tem sentido qualquer especulação sobre o “antes de”. Porque os começos absolutos do universo e do homem são inapreensíveis, só podem ser ‘ditos’ “depois”. Por isso, as narrações de origem não se preocupam de ‘dizer’ o “agora”, também por não ter sido presenciado por ninguém “antes”. Só os podem mitificar ou intuir ⁷⁹. A única certeza que se tem sobre as “origens” é que aconteceram e, portanto, se podem ter por reais, como o ponto de partida da linha do “agora” das realidades visíveis.

2. A fórmula de 2,4b-7 e a delimitação do texto de Gen 2,4b-3,24

O significado de tal fórmula em Gen 2,4b-3,24 atinge também o nível da génese literária do texto, nomeadamente quanto aos seus limites. Se o objecto fundamental do nosso estudo é o da demonstração da unidade literária de Gen 2,4b-3,24, isso pressupõe delimitar-lhe com precisão o princípio e o fim. Essa questão, todavia, irá encontrando resposta à medida que forem desfilar os argumentos que justificam a narração actual como fazendo sentido em si mesma e no conjunto unitário de todos os seus elementos temático-literários ⁸⁰. É o círculo hermenêutico em que nos encerra inevitavelmente a nossa análise: o estudo dos particulares na sua funcionalidade coerente ajuda a individuar os limites da unidade literária total e a assegurar a sua integridade; por outro lado, a captação da presunta

⁷⁷ Para o alvorecer do conceito do começo dos seres pela criação, cf. S.G. BRANDON, *Creation Legends...*, pp. 1-13.

⁷⁸ Cf. E. WÜRTHEIN, *Wort und Existenz*, pp. 28-30.32.

⁷⁹ P. GIBERT, *Bible, mythes...*, pp. 49.67-68.88.104.

⁸⁰ “The literary unit is in any event an indissoluble whole, an artistic and creative unity, a unique formulation. The delimitation of the passage is essential if we are to learn how its major motif, usually stated at the beginning, is resolved” (J. MUILENBURG, “Form Criticism...”, p. 9; cf. D.W. BAKER, “Diversity...”, pp. 189-205; D. GREENWOOD, “Rhetorical Criticism...”, pp. 418.423-424).

unidade literária dentro das fronteiras estabelecidas para o texto em análise apiana a compreensão do significado e da função dos pormenores ⁸¹. Este poderoso critério da unidade literária do texto joga com o pressuposto de que ele começa em 2,4b e acaba em 3,24. A fundamentação e averiguação da validade ou incontestabilidade dessa hipótese estende-se a toda a nossa análise. Mas a presença da fórmula característica “quando... ainda não existia...” em 2,4b começa a tornar certa esse pressuposto. Precisamente porque na literatura mítica sobre as origens ela assinalava tipicamente o início duma narração para descrever o estado do mundo antes da origem das coisas cuja actualidade se queria explicar, podemos supor que essa descrição também dá início à congénere narração bíblica que enceta com a mesma fórmula. *A sua presença em Gen 2, 4b-3, 24 pode considerar-se mais um argumento a alicear e reforçar a convicção acertada da exegese — muito embora fundada noutros argumentos — que delimita o princípio do texto em 2, 4b, onde surge o primeiro elemento da fórmula.*

Devemos, pois, tirar já dividendos desse dado literário para a delimitação do texto quanto ao *terminus a quo*: o seu início deve-se ver a partir de 2,4b, onde começa a prótese da frase que vai até 2,7. Se é verdade que uma pequena vaga de exegetas recusa renitentemente o início do texto em 2,4b ou tem dúvidas quanto a ele por preconceitos crítico-literários ⁸², também aparecem sem fundamento as opiniões que fazem começar a narração em 2,4a ⁸³ ou em 2,5 ⁸⁴. Menos convincentes ainda aparecem as opiniões cuja

⁸¹ Cf. M. WEISS, *The Bible From Within*, pp. 71-72, que remata apreciavelmente: “The two processes support and sustain each other; each one is both the cause and the effect of the other, and neither takes precedence”.

⁸² Como W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte...*, p. 222: “Vor allem sind der Einsatz und das Ende der Erzählung nicht eindeutig festzulegen. Der Anfang ist in die Schöpfungsgeschichte eingearbeitet”. Carece de sentido perguntar (p. 196, n. 1) a respeito da introdução 2,4b “ob sie ursprünglich ist” e propor como explicação: “... die Zufügung dieses Versteils [ist] leicht verständlich: Er bildet die Überleitung von der priesterschriftliche zur jahwistischen Schöpfungsgeschichte”.

⁸³ G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*: “It seems preferable... to regard 2:4 as fulfilling its usual function here, that is, as a heading to the narratives in chaps. 2-4 (cf. Jacob, Cassuto, Cross, Woudstra, Tengström, Childs)... This verse serves both as a title to 2:4-4:26... and as a link with the introduction 1:1-2:3” (pp. 49.55; cf. pp. 49.55-56). B.S. CHILDS a isto ajunta que 2,4a “makes it clear that J’s account has now been subordinated to P’s account of the creation”; a nova função de Gen 2 seria agora entender “that the purpose of the creation in ch. 1 points to mankind and history” (*Introduction...*, p. 150; cf. pp. 145-150).

⁸⁴ Assim T. STORDALEN, “Man...”, p. 9: “[The entire verse] Gen. 2.4 is to be read as an editorial note, bridging Genesis 2-3 and Genesis 1”; mesmo assim - acrescenta - “we may take it for granted that ‘when not yet’ in Gen. 2.5 occurs at the beginning of Genesis 2-3”.

defesa da unidade de 2,4 está ao serviço da demonstração concreta da conhecida tese de que “i due racconti coi quali si apre la Genesi... formino un’unità inscindibile...” e que deveríamos “vedere nei primi capitoli della Genesi... l’opera organica di uno scrittore originale di altissimo genio...”⁸⁵. Essa leitura unificante dos dois (ou três) primeiros capítulos de Gen como compatibilidade, sobreposição, retomada ou continuação um do outro já parece ser ensaiada pelos tradutores dos LXX, da *Vetus* e da *Vulgata* Latina, pelos intérpretes antigos e Padres da Igreja⁸⁶. Mas não tem consistência crítica. Em realidade, a partir de 2,4b até 2,8 puxa-se para primeiro plano e expõe-se uma situação que aparece como ponto de partida, fundo informativo preliminar e introdução de elementos necessários para entender a narração e que depois se empregam e elaboram no decorrer da sua acção, com a qual estão imediata e organicamente conexos em suave e imperceptível transição. O seu presunto fim em 3,23-24 olha retrospectivamente de várias maneiras, literária e tematicamente, para 2,4b-8, qual princípio da narração, como invólucro e arco de acontecimentos que a encerram dentro de si. As carências apontadas pelo princípio do texto encontram o seu lógico e esperado preenchimento e desfecho lá para o fim, em 3,20-24, quando também aparece esgotado o tratamento dos temas que vão surgindo no interior dos confins demarcados⁸⁷. Os seus temas

⁸⁵ É a tese de U. CASSUTO, *La questione della Genesi*, pp. 257.275-276; cf. pp. 257-276. Em *A Commentary...*, I, atesta que 2,4 é “an organic whole and belongs entirely to the section of the garden of Eden. It serves to connect the narrative of the first section to that of the second” (p. 99; cf. a argumentação em pp. 91-93.96-99). Ele vê “una molto grave difficoltà sostanziale” de conteúdo em aceitar יהוה אלהים ביום עשות ידוה אלהים como início da narração, pois tal discurso “non ha senso comune. Nel giorno in cui Jhwh Elohim creò terra e cielo, ci direbbe il testo, non c’erano nè cespugli nè erbe... Solo queste piccole cose mancavano?... non mancava niente di più alto?... In sostanza: nel giorno in cui non c’era l’uomo fu creato l’uomo. Discorsi così sciocamente insulsi non possono attribuirsi a un autore serio” (*La questione della Genesi*, p. 272). Outrossim J.F.A. SAWYER, “The Image of God...”, lê “Genesis 1-3 as a continuous narrative, in which the second story is no more and no less than an expansion of the first” (p. 64; cf. pp. 65-73). I.M. KIKAWADA - A. QUINN, *Before Abraham Was*, pp. 39-40, ensaiam justificar narrativamente a unidade literária da dupla narração da criação do homem em Gen 1 e em Gen 2, sobre o fundo literário do mito de Enki e Ninmah; porém, passam por alto outros padrões de juízo, a que seria preciso atender para tomar tal decisão, que ultrapassa os limites literários de Gen 2,4b-3,24.

⁸⁶ Cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, pp. 43-45.225-227.235.

⁸⁷ Cf. C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, pp. 34-36 (que desposa a delimitação clássica do início da narração em 2,4b, com bibliografia atinente) e W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte...*, pp. 194-195.220. “It is self-evident that the proper understanding of the function of the opening and conclusion of a work is essential for the comprehension

aparecem bem engrenados entre si dentro destes limites, enquanto seria tarefa difícil conseguir enlaçar-lhes temas imediatamente antecedentes ou subsequentes. O que faz com que esta narração seja a narração que é e não outra difere daquilo que constitui o que a precede e a segue ⁸⁸.

De entre as características formais, literárias, estilísticas, de arte narrativa e de conteúdo bem distintas e distintivas da anterior e da seguinte, profusamente apontadas pelos Comentários, sobressai o traço narrativo do uso quase exclusivo de “Jahvé Elohim” para referir-se a Deus (unindo ao nome próprio do deus de Israel o nome comum que aponta para a divindade) desde 2,4b até 3,23-24, ou seja, desde o que consideramos o seu princípio até ao que dizemos ser o seu fim ⁸⁹. Não aparecendo nem antes nem imediatamente depois, podemos dizer que esta narração é caracterizada e delimitada também literariamente por este tratamento de Deus, o qual é mais um argumento a reforçar a unidade literária do texto. Portanto, deve-se considerar acabada em si mesma, não parecendo defensável estender os seus limites a antes de 2,4b e além de 3,24 ⁹⁰.

of the whole. And of all the elements that make up the structure of the work, the conclusion is perhaps the most important” (M. WEISS, *The Bible From Within*, p. 274; cf. Sh. BAR-EFRAT, *Narrative Art...*, pp. 94.111-132.216, onde com a teoria da arte narrativa confirma a nossa delimitação do texto; na mesma direcção pode-se aplicar a Gen 2,4b-3,24 o que A. BERLIN diz da introdução e conclusão duma narrativa etiológica: “The beginning takes the audience back into the time frame of the story... The ending takes the audience out of the time frame of the story and brings them back to real time... The initial problem motivating the story has been solved, the lack liquidated”: *Poetics...*, pp. 107-108; cf. J. LICHT, *Storytelling...*, pp. 27-28).

⁸⁸ A propósito da teoria da arte narrativa, recorda P. RICOEUR a respeito da *Poética* de Aristóteles: “C’est en vertu seulement de la composition poétique que quelque événement vaut comme commencement, comme milieu, ou comme fin. A cet égard, la clôture du récit... est la pierre de touche de l’art de composer. Il en va de même de l’étendue: ce n’est que dans l’intrigue que l’action a un contour, une limite, et, en conséquence, une étendue” (“L’identité narrative”, p. 291; cf. p. 292).

⁸⁹ Entre as muitas explicações da aposição sistemática dos dois nomes em Gen 2,4b-3,24 (excepto em 3,1-5), a de N.H. TUR-SINAI, “Jhwh Elohim...”, pp. 94-99, vê-lhe um paralelo no costume sumério-acádico de juntar ao ideograma do nome próprio duma divindade o determinativo “deus” (DINGIR), para a distinguir de outros nomes comuns com a mesma possível leitura; é também esta a opinião de E.A. SPEISER, *Genesis*, pp. 15-16. Mas, embora lisonjeira, não é muito apropriada. De facto, enquanto na Mesopotâmia o determinativo (nome comum da divindade) se antepunha ao nome particular dum deus, em Gen 2,4b-3,24 ele é posposto a Jahvé.

⁹⁰ Como J. SCHARBERT, “Quellen und Redaktion in Gen 2,4b-4,16”, pp. 45-64; e E. NIELSEN, “Sur la théologie de l’auteur de Gn 2-4”, pp. 55-63. P. WEIMAR, *Untersuchungen...*, p. 161, vê em 2,4b-4,26* uma das “zwei großen Abschnitten” da

Outros critérios para determinar os limites duma narração poderiam ser a unidade de tempo, de lugar e de acção. O do tempo é para esta narração vulnerável e pouco preciso, visto que ela está precedida e seguida igualmente de narrações sobre as origens e colocadas também em tempo primordial, pré-histórico, “no princípio”. Mais válido é aqui o critério de lugar, reforçado pelo de acção. Ele ajuda especialmente a determinar o fim do relato. De facto, na introdução da narração (2,8) diz-se que “Deus pôs o אֱלֹהִים num גֵּן בְּעֵדֶן”. Como se trata dum texto de origem, o narrador precisou duma frase (mas só duma: 2,4b-7) para sugerir o estado prévio a esse lugar e como ele teve origem. A acção desenrola-se toda no גֵּן עֵדֶן; quando em 3,23-24 participa que Ele “o reenviou e afastou מִן עֵדֶן”, o narrador fecha definitivamente o espaço em que se desenrolara a acção e põe fim às questões constituintes da sua trama, insinuando ao leitor que a acção e a narração volta ao seu termo ⁹¹. É aqui pertinente o que H. Gunkel disse das narrações de Gen 1-11: “Dies Betonen der Handlung zeigt sich auch in der Art des Schlusses; die Sagen schließen sofort, wenn die gewollte Pointe erreicht ist, nicht langsam ausklingend, sondern plötzlich abstürzend... Das unmittelbar vor dem Schlusse Stehende ist der vom Erzähler gewollte Höhepunkt” ⁹².

3. O “antes do homem” (2,4b-6)

Dentro da fórmula tradicional, os mitos de origem referiam geralmente a falta de algumas realidades, com o fito de conferir primazia temporal e mais peso ontológico à realidade cuja criação contavam como tema principal ⁹³. É o que semelhantemente se constata no início de Gen 2,4b-3,24, onde o protético “quando... ainda não havia...” de 2,4b-6 tem a função de realçar essencialmente a falta do homem e a sua criação em 2,7, que preenche essa falta. A realidade que se põe em falta é qualquer tipo de

“jehowistische Urgeschichte”. Para N. LOHFINK, “Wie sollte...”, Gen 2-4 forma uma unidade narrativa inseparável: a acção desencadeada em Gen 2 (vv. 16-17) só se concluiria em Gen 4 com o fratricídio (pp. 37-48).

⁹¹ “The unit... has a plot that comes to a conclusion” (G.W. COATS, *Genesis...*, p. 58). Ver mais critérios formais, temáticos e narrativos para a demarcação textual, em M. NAVARRO, *Barro...*, pp. 15-27 (que, porém, postula a unidade de Gen 1-3), J.Y. THÉRIAULT, “Le parcours...”, pp. 16-18.21, e, particularmente para este ponto, E.J. van WOLDE, *A Semiotic Analysis...*, pp. 72-74.83-84.

⁹² *Genesis*, p. XLV. Feita esta precisão, mesmo que mencionemos Gen 2-3, entendemos Gen 2,4b-3,24.

⁹³ Cf. W. von SODEN, “Als die Götter...”, p. 417.

vegetação, 1º, na אֲרָר por “ainda não chover” e, 2º, na אֲרָרָה por “ainda não existir o homem” cultivador e por outra razão apontada em 2,6.

3.1. Gen 2,5 e a concepção mítica da aridez original

Como em Gen 2,4b-5, alguns mitos de origem mesopotâmicos, dando como descontada a criação do céu e da terra, partem em regra dum estado em que a terra, já existente, ainda está privada de cultivação, vida e vegetação. Convém, pois, ver como eles se exprimem para ver se, e em que medida, podem iluminar o início do texto bíblico.

Frequentemente anota-se como causa dessa desolação a falta de água ou de irrigação, cujas origens se querem explicar. O brotar da vegetação e do produto dos campos para alimentação do homem depende totalmente da “chuva” e dos “cursos de água” enviados ou regulados pela divindade ⁹⁴. O mito de Anzu contempla uma situação negativa parecida: ascendendo “àquele tempo” da aridez original, informa que já existiam os leitos dos Tigre e Eufrates, mas que “leurs sources ne fournissaient point d’eau dans le pays” e ainda não chovia ⁹⁵.

Semelhantemente a Gen 2,4b-7, o mito da criação por Marduk, descrevendo o vazio original antes da criação das realidades que se querem pôr em foco (e se dizem “feitas” da linha 12 em diante), antecipa também, entre as que ainda não existiam, representantes da vegetação:

“Nul roseau n’était sorti du sol,

Nul arbre n’avait été produit” ⁹⁶,

que se dizem criadas depois (linhas 25-27.29). Gen 2,5, concretiza o mesmo estado original dizendo que “ainda não havia nem tinha brotado” nenhum género de vegetação e completando depois em 2,9 que “Jahvé Elohim fez brotar do solo toda a espécie de árvores”. Em ambas as narrações, entre o “ainda não” e a sua superação situa-se a criação do homem (linhas 20-21 e Gen 2,7).

Outro motivo que dá corpo à mesma concepção encontra-se no breve trecho duma introdução mítica. A acção desenrola-se imediatamente antes

⁹⁴ Cf. mito de Atrahasis, Tab. II, iv, 2-8, e Fragn. BM K.3399+3934(S), iv, 39-49.53-59 (tr. em W.G. LAMBERT – A.R. MILLARD, *Atrahasis*, pp. 78-79.108-111, e em BOT-KRA, pp. 545.556-557); e *Enuma elis*, Tab. VII, 1-2 (cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 26-28.90-91.141-142.165).

⁹⁵ Versão acádica, Tab. I, i, 15-20. Parece que nas linhas seguintes, mal conservadas, se deveria obviar à falta de água (cf. BOT-KRA, p. 391).

⁹⁶ Linha 2: tr. de BOT-KRA, p. 497.

ou depois da separação do céu e da terra; em todo o caso, é antes da existência de qualquer ser sobre a terra ou de qualquer divindade excepto o “Céu” e a “Terra” e antes da existência da vegetação. Sob ordens, vindas não se percebe de quem, como condição para a origem da vegetação emana a água de irrigação:

“...Que la terre fasse resplendir son sein (?)’
(Alors), un trou dans la terre rempli d’eau
les rigoles du jardin (et) l’enclos”.

Mas o texto precisa logo que essa forma de irrigação vinha anular o estado desértico do mundo até esse momento, também descrito semelhantemente por Gen 2,4b-5:

“Ce jour-là... la spendeur (des champs) éta[it] poussière,
la floraison éta[it] poussière” ⁹⁷.

O eco que este texto encontra no início de Gen 2,4b-3,24 está na verificação de que, quando nas linhas 6-7 se diz que o “Céu” e a “Terra”, divinizados (em An e em Ki), se uniram num casamento cósmico – o texto bíblico só fala da sua “feitura” por Deus como pressupostos suportes das coisas que neles começarão a existir – , em realidade se insinuava miticamente o começo absoluto duma nova era em que tinha origem tudo o que tem vida e especialmente a vegetação, cuja carência se faz sentir em Gen 2,5-6; no texto bíblico ela surgirá a partir de 2,8-9 por acção de Deus, que “planta um גֵּן בְּעֵדֶן”, em correspondência com as linhas 3-5 do mito ⁹⁸.

Outro texto de origem, embora corrompido, ao “fixar os destinos” das coisas fala abertamente da eclosão da vegetação da terra depois da sua fecundação pelo céu, com linguagem tradicional:

“Ce jour-là, où les destins [furent fixés]...
où l’abondance, l’inondation printanière [...
où sous la pluie l’orge bariolée [surgit...]” ⁹⁹.

⁹⁷ Linhas 3-5.8.11-12: texto da Tab. AO 4153, NPT 180, translit. e tr. por J. van DIJK, “Le motif...”, pp. 39-44 (cf. a de W.H.Ph. RÖMER, “Mythen...I”, pp. 355-356). “Da traf nach der Trennung von Himmel und Erde der erste Regen ein...” – acrescenta J. van DIJK em “Sumerische Religion”, p. 456, como comentário ao mesmo texto; podemos-lo aproximar já de Gen 2,5a-c.

⁹⁸ Aderimos a J. van DIJK, “Le motif...”, p. 43, que assim conclui a exegese dessas linhas: “...on ne doit pas séparer le récit biblique du mythe auquel notre petit texte fait allusion”; mas entendemos diferentemente a iluminação dum pelo outro, ao divergirmos da interpretação que ele dá de 2,6: “toutefois, un flot sortit de la terre et arrosait...” (ver abaixo). O motivo da origem da fertilidade e vegetação da “terra” em geral e dos “campos cultivados” (em parte graças à chuva) é também o grande tema da introdução etiológica de “la tension entre le bois et le roseau” (linhas 5-11.18-19.21-28; cf. ib., pp. 44-57).

⁹⁹ Linhas 6.9-10: translit. e tr. de J. van DIJK, “Le motif...”, pp. 21-22.

O mito bilingue da criação do homem remonta analogamente à separação da terra do céu e à fundação daquela, bem como ao “estabelecimento do programa do universo”. A primeira realidade terrena que se diz preocupação dos deuses criadores é a “preparação do sistema de irrigação, diques e canais” e a “constituição do curso dos Tigre e Eufrates” (linhas 1-12). Mas, associada a esta realidade, anota-se a falta dos “homens”. São criados imediatamente para substituir os deuses, nomeadamente:

“Ils délimiteront les champs, une fois pour toutes.

Ils mettront en place le système d’irrigation...

Pour arroser partout

Et faire ainsi pousser toutes sortes de plantes.

Ainsi cultiveront-ils les champs des Anunna”¹⁰⁰.

Anotam-se outrossim os nomes dos dois primeiros representantes da raça humana¹⁰¹. Dentro deste contexto, a linha 30 menciona explicitamente “a chuva”, sem se perceber mais nada, por estar quebrada. O panorama, também aqui, aproxima-se muito do esboçado por Gen 2,4b-5, onde, depois de sobrevoar a “feitura do céu e da terra”, se nota a inexistência de qualquer espécie de vegetação por falta de “chuva sobre a terra” e por falta do “homem que cultivasse o campo”. Os vv. 7-15 respondem a esta carência com a formação do homem e com o estabelecimento do sistema de irrigação da terra, nomeadamente dando origem ao Tigre e ao Eufrates e destinando o homem à cultura do campo.

Um antigo texto sumério também descreve uma situação inicial do mundo, anterior à existência da agricultura embrionária, oferecendo o negativo duma fotografia do mundo real e especificando a total esterilidade da terra por falta do brotar e da canalização das águas e da consequente falta de agricultura: “les eaux ne coulaient pas par le trou (dans la terre), rien n’était produit, sur la vaste terre le sillon n’était pas fait”¹⁰².

Esta situação original negativa que remonta à falta das realidades positivas actuais é esboçada também pelo hino egípcio a Ptah, do papiro de Berlin n° 3048:

“Sei gegrüßt [PTAH] mit dem Gruß deiner Urgötter,

nachdem du entstanden warst als Gottesleib.

Der seinen eigenen Leib baute,

¹⁰⁰ Linhas 25-26.28-29.35: cf. tr. de BOT-KRA, pp. 503-505, que preenche algumas lacunas de G. PETTINATO, *Das altorientalische...*, pp. 74-79.

¹⁰¹ Linha 39; cf. BOT-KRA, pp. 504.507.

¹⁰² Linha 2: publicado e tr. por J. van DIJK, “Existe-t-il...”, p. 129; cf. p. 131 e a tr. de W.H.Ph. RÖMER, “Mythen...I”, p. 353.

da der Himmel und die Erde noch nicht entstanden, die Flut noch nicht hervorgegungen war” ¹⁰³.

As águas deste “fluxo” são uma realidade positiva, sim, mas precisamente nota-se a sua falta: a sua analogia é com Gen 2,5 e não com 2,6, como se compreenderá a seguir. Exactamente o mesmo se deve dizer da mesma ideia que emerge no mito de Atrahasis no contexto primordial de escassez de vegetação, irrigação e chuva, embora sob forma de ‘redução’ divina da humanidade ‘transgressora’; quando Enlil ordena:

“And below, the flood should not come up from the abyss” ¹⁰⁴, esse “flood” era pensado *in principio* como positivo, mas é “cortado” para gerar uma situação negativa redimensionadora ou punitiva.

Gen 2,5 associa a falta de fertilidade ou produtividade do “descampado” à falta de “chuva” e esta como factor determinante daquela. É precisamente a mesma concepção que já se encontra representada no mito de origem sumério sobre a ordenação do mundo por Enki, onde este, pondo-se a “fixar os destinos” e o regime das várias realidades que tinham a ver com a vida actual, dá à “chuva” a função de “transformar os terrenos incultos em campos cerealíferos”:

“...Il évoqua la Pluie, l’Eau céleste,
Qu’il colloqua là-haut, sous forme de nuages flottants;
Et il repoussa jusqu’à l’horizon le souffle qui les meut,
Pour transformer les friches en champs céréalières” ¹⁰⁵.

Em Gen 2,5d a narração bíblica refere-se às condições para a cultivação do solo, fazendo-a depender essencialmente da existência do homem, a quem Deus, depois de o ter “formado”, atribui a laboração do solo numa propriedade privada como a um feitor (2,7-15). É também o que dissera o mesmo mito, em que Enki traça as regras por que se deve reger o trabalho agrícola, de modo a “faire lever le grain dans les champs cultivés” e pôr à frente da agricultura

“le sire couronné de la «Parure de la Plaine»,
L’habile fermier d’Enlil,

¹⁰³ Linhas 59-62: tr. de J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen...*, n° 143, p. 324. Cf. J.P. ALLEN, *Genesis in Egypt*, pp. 39-42.

¹⁰⁴ Tab. II, i, 12 (cf. 9-19 e Fragn. BM K.3399+3934(S), iv, 45; v, 4): tr. de W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis*, pp. 73.108-111 (cf. a de BOT-KRA, pp.543.556.557; a de W. von SODEN, em “Mythen...II”, p. 629; e a de B.R. FOSTER, *Before the Muses*, pp. 171.190-191).

¹⁰⁵ Linhas 308-311: tr. de BOT-KRA, pp. 175-176.

Enkimdu, le patron des rigoles et des levées de terre” (linhas 320-323),

procurando prover “o campo cultivado” de toda a espécie de cereais (cf. linhas 317-333).

Mas a situação inicial negativa de aridez total e da falta de plantas produtoras de bens alimentares descrita por Gen 2,5, nomeadamente por meio da referência à falta de “chuva”, fica particularmente bem iluminada pelo começo do mito sobre as origens pós-diluvianas da agricultura:

“In those days, because the water of Lagash was held back
there was hunger in Girsu. Canals were not dug,
dyke-ditches were not dredged;
the noria did not water the great irrigation plots,
the water of plenty did not water the field, the arable field,
mankind relied on rain (therefor);
Asnan did not grow the dappled barley,
the furrow was not opened,
it bore no yield;
the high plain was not tilled,
it bore no yield;
the lands (and) the numerous people did not pour out for the gods
emmer-beer, wine,,
sweet wine,,
they did not till for them
the great fields with the plough” ¹⁰⁶.

A esta concepção faz eco ainda o chamado “hino a Enlil”:

“Am Himmel [öffnen] die schweren Regenwolken ihren ‘Mund’
nicht,
im Getreidefeld, in der Flur [wächst] keine ‘scheckige’ Gerste,
in der Steppe {eden-na} [wächst] deren Stolz, Gras (und) Kräuter
nicht [lang],
in den Gärten [tragen] die breiten Bäumen des Berglandes keine
Frucht” ¹⁰⁷.

Gen 2,5 é uma descrição decalcada quase à letra nessa concepção. A falta de água, de um sistema de irrigação e de “chuva” ocasionava uma situação

¹⁰⁶ Linhas 20-37: tr. de E. SOLLBERGER, “The Rulers of Lagas”, p. 283; cf. a de BOT-KRA, p. 521.

¹⁰⁷ Linhas 119-122: tr. (com translit.) de A. FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder*, I, p. 24 (cf. J. van DIJK, “Le motif...”, p.35; S.N. KRAMER, *History...*, p. 92); a edição crítica actualizada é a de D. REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns*, pp. 41-102.

negativa de aridez e falta de vegetação ¹⁰⁸ e, consequentemente, de penúria de bens alimentares em duas formas fundamentais de trabalho humano: enquanto a falta de águas de irrigação era mais sentida pelo agricultor, a falta de chuva ocasionava o desespero do pastor; um dependia mais da água da “terra”, o outro, mais da água do “céu” ¹⁰⁹, os dois elementos e pressupostos das origens de tudo mencionados em 2,4b. Ambos os textos cotejam a forma de irrigação pela “chuva” com o sistema de irrigação natural controlada, dando ambas as formas como inexistentes ¹¹⁰. Assim ambos os textos preparavam a explicação etiológica da sua superação oferecendo a mesma solução: pôr a funcionar uma rede de irrigação da terra arável (os semi-divinos “governadores de Lagash” abrindo canais e Gen fazendo surgir quatro rios), mostrando as origens da vegetação cultivável e inaugurando a agricultura ¹¹¹.

Da origem divina da vegetação e da irrigação da terra, nomeadamente do país de Sumer, também trata o mito de origem da visita de Ninurta a Enki num início funcionalmente análogo ao de Gen 2,4b-3,24 ¹¹².

Esta concepção perdura até ao tempo do sacerdote de Marduk, Beróssio, que, relendo as tradições mesopotâmicas nas suas *Babyloniaca* e descrevendo a criação do céu e da terra e a ordenação do universo, religa - analogamente a Gen 2,4b-7 - o estado desértico, desolado e infrutífero do mundo à não-existência do homem, que se diz criado para pôr termo a essa situação: ἰδόντα δὲ τὸν Βῆλον χώραν ἔρημον καὶ <ἀ>καρποφόρον, κελεύσαι ἐνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀπορρυνέντι αἵματι φυρᾶσαι τὴν γῆν, καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἄερα φέρειν ¹¹³.

¹⁰⁸ Outros textos referidos por E. SOLLBERGER, “The Rulers of Lagas”, p. 283, nn. 33 e 34, ilustram ulteriormente a dependência do homem da “irrigação” e da “chuva caída do céu”; cf. também M. HOPF, “Zu den Anfängen des Ackerbaus im Vorderen Orient”, pp. 280-297.

¹⁰⁹ Cf. J. van DIJK, “Le motif...”, pp. 10-11.

¹¹⁰ Ver abaixo interpretação de 2,6.

¹¹¹ Cf. linhas 48-58.141-151.168-169 e Gen 2,8-15.

¹¹² Tab. I, 8-18: tr. em BOT-KRA, p. 425; edição crítica de D. REISMAN, “Ninurta’s Journey to Eridu”, pp. 3-10.

¹¹³ Livro I, Fragn. 1 (8): texto e tr. em F. JACOBY, *F GR HIST*, III C, 680, p. 373; cf. P. SCHNABEL, *Berosos...*, p. 255; a tr. de S.M. BURSTEIN, *The Babyloniaca...*, p. 15, soa: “When Bel saw that the land was barren and fruitless, he ordered one of the gods to take off his own head and mix earth with the blood flowing from it and to form men and beasts able to endure the air”.

Todas estas alusões míticas à provisão da irrigação do solo arável são bem compreensíveis. Na civilização agrícola mesopotâmica a vida ordinária do homem estava faticamente marcada pela escassez de água, que era sentida vivamente como um dos mais sérios problemas humanos ¹¹⁴. Nesse panorama ambiental do “oriente” מִקְרָא suposto e descrito pelo início de Gen 2,4b-3,24, a função da água da chuva ou da irrigação artificial controlada ¹¹⁵ era de importância primária para a vida humana na região: sem ela tornava-se impossível qualquer tipo de cultura ou agricultura e, logo, de alimentação. Por isso, não estranha que a sua falta fosse espontânea e frequentemente advertida pelos mitos de origem dessa região, que prontamente anotavam como os campos e os homens passaram a beneficiar dela. Ora, a situação quanto à importância da água não era muito diferente na Palestina, com a diferença de que a sua economia agrícola dependia prevalentemente das chuvas e não tanto dum sistema de irrigação, como na Mesopotâmia. *É, portanto, natural que o início de Gen 2,4b-3,24, com a fórmula típica para se referir às origens de realidades importantes para o homem, também aluda à falta e origem do mesmo fenómeno.* E, como o motivo da origem da irrigação da terra estava relacionado nesses mitos com o motivo da origem da vegetação, não é de estranhar que ambos apareçam analogamente unidos no início dum novo conjunto narrativo em Gen 2,5.8-14.

3.2. Gen 2,6 e a concepção mítica duma inundação primordial

Tendo agora em conta a situação negativa imaginada por 2,5, podemos iluminar melhor 2,6 também com a luz projectada por concepções paralelas dos mitos de origem. Primeiro, porém, temos de abordar os problemas filológicos que o v. põe.

3.2.1. Os problemas filológicos de 2,6

A primeira e maior dificuldade para a compreensão do conteúdo de 2,6 advém do enigmático termo מַבּוּל. Enquanto reina a comum convicção de que se deve entender a partir de correspondências filológicas sumério-

¹¹⁴ Cf. J. CAUVIN, “Le problème de l’eau’ au Proche Orient”, I, pp. 23-30; J. BETHEMONT, “Sur les origines...”, II, pp. 7-30; O. AURENCHE, “Préhistoire...”, II, pp. 31-44; D. ARNAUD, “La législation de l’eau...”, II, pp. 45-59.

¹¹⁵ Veja-se a necessidade da acção do homem para o controlo dos panos de água em vista à irrigação dos campos, de outra maneira estereis: P. SANLAVILLE, “Réflexions sur les conditions générales de la quête de l’eau au Proche Orient”, I, pp. 9-21.

acádicas, as opiniões dividem-se num largo leque na procura duma etimologia plenamente satisfatória ¹¹⁶. Seguem-se, todavia, prevalentemente duas linhas. Uma quer que se lhe dê como etimologia o acádico *id* (= “the subterranean fresh-water stream”), leitura do nome divino acádico, deus do rio, concluindo que tanto *id* como o 𐎶 de Gen 2,6 são fonte de fertilidade: “It is to the Id, the subterranean source of fresh water, that the ‘ed of Gen 2,6 must be traced” ¹¹⁷. Em contrapartida, outra quer que se faça derivar do acádico *edû* (por sua vez derivado do sumério *a-dé-a*), “ground flow” ¹¹⁸, que significaria “água de regar os campos” por um processo natural e que apareceria rodeada do contexto verbal de “regar” e “subir”, como 𐎶 em Gen 2,6, correspondendo os três termos 𐎶, עֲלֶה e קָשָׁה de 2,6 às três palavras acádicas *edû*, *melu* e *shaqû* ¹¹⁹; 2,6 sugeriria para 𐎶 o sentido de “águas subterrâneas”: “The sense would be that of an underground swell, a common motif in Akkadian literary compositions” ¹²⁰.

Os dicionários, que em princípio deveriam ser isentos, estão condicionados, influenciados ou apoiados pela exegese, para a qual remetem; parecem inseguros e dão pouca segurança ¹²¹. A opinião de Speiser é seguida por dois dos mais influentes: o *AHW*, que menciona o seu artigo e relaciona 𐎶 ao acádico *edû*, definido como “(bedrohliche) Wasserflut, Wogenschwall”; e o *HALAT*, que deriva 𐎶 de *edu* “Wasserflut” (por sua vez proveniente do sumério *a-dé-a* “Flut aus der Tiefe”) e em 2,6 o entende como “d. unterirdische Süßwasserstrom, Grundwasser (?)” ¹²².

Contudo, também é possível fonética e semanticamente que o 𐎶 de 2,6 tenha a sua etimologia directamente no termo sumério *a-dé-a*, “high

¹¹⁶ O assunto da etimologia de 𐎶 foi revisto e aprofundado por D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 94-116: para ele remeto para informação exhaustiva.

¹¹⁷ É a de W.F. ALBRIGHT, “The Babylonian Matter...”, pp. 102-103, n. 25. Cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 98-99, com uma nutrida lista de sequazes de Albright. A reforçar a opinião dele, G. CASTELLINO, “Les origines...”, pp. 121-122, assegura que *id* (“canal, fleuve, rivière”) ocorre frequentemente nos mitos sumérios de origem. A interpretação de 𐎶 como “rio” já é uma variante da *Vetus Latina*: “flumen enim...” (cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, p. 231).

¹¹⁸ É a de E.A. SPEISER, “The Rivers of Paradise”, p. 478.

¹¹⁹ Cf. E.A. SPEISER, “Ed in the Story of Creation”, pp. 9-11; e D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 99-101. 105.107-108.

¹²⁰ E.A. SPEISER, *Genesis*, p. 16.

¹²¹ BDB nota que a proveniência de 𐎶 é incerta.

¹²² “Süßwasserstrom” faz pensar em Albright. *DHAB* refaz-se a Albright: 𐎶 é “courant d’eau douce, souterraine...”. *DBHE* segue os LXX e a *Vulgata*: “fuente, manantial”.

water”, que originou o acádico *edû*, “flood” ou “high water”. Quer se faça derivar do acádico *edû*, quer do seu original sumério *a-dé-a*, *adequa-se bem a* 𐎶 no contexto de 2,6 o significado literal de qualquer dos dois: “*águas subterrâneas*”, “*águas profundas*”, “*the water flooding out of the subterranean ocean*”¹²³. Mas se a equivalência destas traduções literalmente é aceitável e concilia as duas propostas etimológicas de 𐎶, a expressão “high water” coloca o texto de 2,6 num plano mítico que terá de ser ulteriormente desenvolvido no sentido de saber com precisão de que género de “águas profundas” se trata e que consequências comporta o facto de elas jorrarem e se verterem na 𐎶𐎵𐎶, onde “ainda não há” nada criado. Este efeito tem importância para entender a função específica e a definição das águas do 𐎶, pois parece estar em causa uma “inundação” mítica, que aparece num plano bem diferente da “irrigação” conexa com o *edû* de Speiser e que recusa a equação do conteúdo do seu *edû* com o de 𐎶¹²⁴.

Mas a sua procedência poderá determinar-se ainda melhor ao compreendermos qual o seu efeito, descrito por 𐎶𐎶𐎵𐎶. Para este verbo os dicionários do AT não ultrapassam em 2,6 o sentido positivo de “regar, irrigar”¹²⁵,

¹²³ D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 115 (cf. pp. 110.112.115-117.159-161), para quem a etimologia preferida é a directamente do sumério *a-dé-a*. Também para M. ELLENBOGEN, *Foreign Words...*, p. 13: “Akkadian *edû*, and with it undoubtedly Hebrew 𐎶, are derived from Sumerian A.DÉ.A ‘ground flow, flood’”. Para as atestações sumérias de *a-dé-a*, cf. PSD, A, I, p. 60, aí definida como “(yearly) inundation”, “onrush of water”. Para as atestações acádicas, cf. CAD, E, “*edû*”, p. 35. Para uma derivação, pouco provável, de 𐎶 do sumério *id* (= acádico *nam*), “rio”, cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 112-115.160.

¹²⁴ D.T. TSUMURA, *The Earth...*, não aprofunda a repercussão do efeito das águas de 2,6, por essa tarefa não caber na sua “pesquisa linguística”, puramente filológica. Será preciso, pois, ter cautela com as suas conclusões. Depois de esclarecer que “the term *edû* refers to ‘the annual high water’ of spring in the several texts cited by CAD itself” (p. 110), diz da proveniência de 𐎶 do acádico (< sumério): “*edû*, defined as ‘water flooding out of the subterranean ocean’ seems a better candidate, without philological difficulties. Moreover, this interpretation is basically supported by the ancient versions (LXX, Aquila, Vulgate & Peshitta), which translate the term ‘*ed*’ as ‘spring, fountain’ (cf. Num 21:17), and fits the Genesis context well” (pp. 112-113; cf. p. 121, n.18); e acrescenta na p. 160: “Speiser’s... basic assumption of the equation *edû* = ‘*ed*’ is to be supported”. Esta equação só material e verbalmente convém ao contexto cosmológico de 2,6. A hipótese de Tsumura tende mais para a solução que vê em 2,6 conteúdo negativo: águas cósmicas que brotam do fundo da terra e devem ser retiradas do solo para tornar possível a criação. Nós também alcançaremos uma solução negativa através de outra análise, que tem presente não só a etimologia de 𐎶 mas especialmente o contexto cultural e fundo mítico cosmológico de 2,6.

¹²⁵ “Water, irrigate”, com o sujeito “mist” (BDB), mas precisando que em Ez 32,6 tem sentido figurativo; “bewässern” (HALAT); “irrigavit” LHVT, que, porém, já sentiu

como é usualmente traduzido no *Hifil* em contexto agrícola. Mas estão condicionados pela exegese ou pelo preconceito do sentido positivo de 2,6 ¹²⁶. Ao menos em Ez 32,6 o verbo pode ter o sentido (tendencialmente negativo) de “embeber” ou “inundar”, e é o que melhor se lhe adequa no contexto. Em 2,6 M. Ellenbogen dá-lhe o sentido de “thorough soaking or drenching” ¹²⁷, “embeber, ensopar, empapar”. Esta tradução por “embeber” tem a vantagem de manter o sentido básico do verbo ¹²⁸ e parece fazer melhor sentido em 2,6, a par de “inundar” ¹²⁹.

Mas note-se acima de tudo que o significado de **אֶרֶץ** não pode depender puramente da sua etimologia, até por ser uma palavra rara. *Mais importante para o seu significado* – e secundariamente para a sua própria etimologia – *é iluminar o contexto de 2,6 com a luz que vem do seu fundo cultural e mítico*. Para tal contribui sobremaneira o esclarecimento da relação da terra (**אֶרֶץ**) e do solo arável (**אֲדָמָה**) com as águas no início de Gen 2 ¹³⁰. Então a natureza de **אֶרֶץ** e **הַשָּׂדֶה** iluminam-se mutuamente.

3.2.2. Gen 2,6 à luz do seu fundo mítico mesopotâmico

Enquanto os trechos míticos referidos a propósito de 2,5 representam uma situação inicial de aridez, a que alude esse v., outros trechos, às vezes no mesmo contexto das origens da vida ou do reino vegetal, relatam uma situação igualmente negativa, mas de signo contrário: de inundação impeditiva da germinação e do crescimento da vegetação no solo cultivável.

O mito bilingue da criação do mundo por Marduk começa com a descrição negativa do estado inicial do mundo: é uma situação de ‘nada’ original, antes da origem de tudo o que constituía a civilização sumério-acádica, no ponto em que nenhuma vegetação brotava da terra (linha 2) e em que esta era totalmente estéril e desabitada. Ora, esta falta das várias

dificuldade em aplicá-lo a Ez 32,6, que não refere, contrariamente aos outros); “irriguer, arrosar” (*DHAB*).

¹²⁶ P. HUMBERT, *Études...*, p. 11, embora dê a **אֶרֶץ** o significado de “águas profundas”, entende o **הַשָּׂדֶה** como “arrosar” ou “détremper” a **אֲדָמָה**.

¹²⁷ ...acrescentando: “(in addition to the more common meaning of ‘giving to drink’)” (*Foreign Words...*, p. 13).

¹²⁸ “Give to drink” (BDB); “zu trinken geben” (*HALAT*); “donner à boire, abreuver” (*DHAB*); “bibere fecit” (*LHVT*).

¹²⁹ Cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 119.121-122 e passim, que o entende por “to water, i.e. inundate”.

¹³⁰ Cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 115.117.

realidades mundanas, descrita em termos de “ainda não”, diz-se ter a sua explicação, em definitiva, no facto de “a totalidade dos países ser mar”:

“Tous les territoires n'étaient que Mer!

Lors donc que le contenu de cette Mer

Ne formait encore qu'un fossé (?)...”¹³¹.

Estas expressões que esboçam uma função das águas antes da criação positiva visada constituem dificuldade na tradução precisa dos termos do original, requerida para averiguar a função precisa dessas águas¹³². Na impossibilidade de melhor tradução e levando à nossa conta a significação dos textos semelhantes que seguirão, parece que o sentido das linhas 10-11 deveria ser ainda negativo e em linha com a descrição de 1-9, pois é claro que só a partir da linha 12 notamos uma viragem e passa a descrever-se positivamente a vinda à existência das realidades actualmente conhecidas que até aí se diziam inexistentes:

“C'est alors que l'Éridu fut fait,

Puis l'Ésagil construit”;

e precisamente uma das “criações” positivas é claramente, como resposta a 10-11, a origem da terra seca mediante uma “barragem nos confins do mar”, sendo possível que parte da descrição negativa tenha em

¹³¹ Linhas 10-11: tr. de BOT-KRA, p. 498 (cf. p. 500); o original não usa aqui a palavra *a-dê-a* e sim *a-ab-ba*, que, tematicamente tem o mesmo significado. K. HECKER, em “Mythen...II”, pp. 608-609, traduz:

“Alle Länder waren (noch) Meer,

die Quelle inmitten des Meeres war nur eine Rinne”.

Cf. R.J. CLIFFORD, *Creation...*, pp. 62-65.

¹³² R. LABAT - A. CAQUOT - M. SZNYCER - M. VIEYRA, *Les religions...*, p. 75, traduzem:

“L'ensemble des pays était mer,

la source du milieu de la mer était un tuyau jaillissant”,

notando que a linha 11 é “assez obscur” e remetendo para A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*, p. 62; este traduz:

“All the lands were sea;

The spring which is in the sea was a water pipe”

e observa (nn. 7-8) que a tr. de *i-nu* por “spring” lhe foi sugerida por Th. Jacobsen e se referiria “probably to the fresh-water springs in the sea around the island Bahrain in the Persian Gulf, where ‘water bubbles up beneath the sea with such abundance that the women fill their jars with the spring-waters as if from the sea itself’ (E. Burrows in *Orientalia* 30, 9). The water came out in such volume as if through a water pipe”.

¹³³ Cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, p. 120. Desviamos-nos dele quando vê (pp. 79-80) o início da descrição positiva nas linhas 10-11, que parecem descrever algo ainda negativo.

vista a explicação etiológica progressivamente dos terrenos alagadiços e pantanosos do SE da Mesopotâmia e da formação da terra seca ¹³³:

“Puis Marduk agença un radeau à la surface de l’eau,
Produisit de la poussière et l’entassa sur le radeau;
Et il fit un remblai en bordure de la Mer (?)”.

Mas é depois de se dizer que Marduk procedeu ao escoamento das águas que se põe em movimento a vida humana e agrícola sobre a face da terra, criando-se a humanidade e com ela e para ela o que se considera indispensável do mínimo de civilização: os animais domésticos e selvagens, os caudais dos Tigre e Eufrates necessários para a rega. A primeira providência foi, pois, tornar a terra habitável como requisito para o estabelecimento dum local de vida para o homem:

“Puis... il produisit l’humanité:
La semence de cette humanité, Aruru la produisit avec lui...
Il produisit les roseaux-secs, les roseaux-tendres,
Le marécage, la cannaie, le taillis;
Il produisit la verdure de la steppe:
Tous les territoires n’étaient que marécage et cannaies” ¹³⁴.

“Tous les territoires n’étaient que Mer!... Tous les territoires n’étaient que marécage et cannaies!” Beróssio, nas *Βαβυλωνιακα*, precisamente no mesmo contexto das origens das realidades terrestres, evoca quase literalmente esta concepção mesopotâmica: ὑδροῦ γὰρ ὄντος τοῦ παντός! Depois de referir a criação do céu e da terra, diz que tudo era uma massa aquática, associada também à inexistência do homem, que logo passa a descrever:

γενέσθαι φησὶ χρόνον, ἐν ᾧ τὸ πᾶν [σκοτός καὶ] ὕδωρ εἶναι... οὕτως δὲ τῶν ὄλων συνεστηκότων, ἐπανελθόντα Βῆλον σχίσαι τὴν γυναικα μέσσην, καὶ τὸ μὲν ἥμισυ αὐτῆς ποιῆσαι γῆν, τὸ δὲ ἄλλο ἥμισυ οὐρανόν... ἀλληγορικῶς δὲ φησι τοῦτο πεφυσιολογῆσθαι. ὑδροῦ γὰρ ὄντος τοῦ παντός, καὶ ζώων ἐν αὐτῷ γεγεννημένων, τοῦτον τὸν θεὸν ἀφελεῖν τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν, καὶ τὸ ῥυὲν αἷμα τοὺς ἄλλους θεοὺς φυρᾶσαι τὴν γῆν, καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους. δι’ ὃ νοερούς τε εἶναι, καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν ¹³⁵.

¹³⁴ Linhas 17-18+31.20-21.25-27: tr. de BOT-KRA, p. 498.

¹³⁵ Livro I, Fragn. 1 (6) e (7): texto e tr. em F. JACOBY, *F GR HIST*, III C, 680, pp. 370.372; cf. P. SCHNABEL, *Berosos...*, p. 255, que traduz a frase central como “als noch überall feuchtigkeit und wasser war...”; a tr. de S.M. BURSTEIN, *The Babyloniaca...*, pp. 14.15, soa: “It... says that there was a time when everything was darkness and water...”

De forma idêntica o Egito, exprimindo-se sobre as origens das realidades do mundo, desvela a concepção das águas primordiais como meio no qual e a partir do qual se desenrolava o processo de criação por distinção do indefinido e diversificação da unidade, como de uma primitiva massa indiferenciada para os elementos gradualmente diferenciados da natureza ¹³⁶.

Estas descrições evocam em muitos pontos o andamento do início de Gen 2,4b-3,24. Também este parte duma situação inicial análoga em que nada do actualmente existente era possível, mencionando igualmente a falta de qualquer vegetação (2,5), entre outras razões porque “toda a face da ארץ” estava “embebida/inundada” pelo excesso de “águas subterrâneas” que “subiam da terra” (2,6). Também em Gen 2-3 se observa claramente a mesma viragem para um estado positivo em relação à precedente situação: dá-se ao começar a descrever-se a origem e diferenciação dos seres mundanos, nomeadamente com a “formação do homem”, de que também fala o mito bilingue e Berósio. A secagem da ארץ “inundada” por águas descontroladas não é feita por meio da “acumulação de pó sobre uma jangada” e por meio duma “barragem” mas pelo traçado dum sistema de correntes fluviais descrito em 2,10-14.

O mito de origem “Enki e Ninhursag” também deixa transparecer uma situação parecida. De modo fortemente influenciante, fez opinião a interpretação do seu *incipit* como esboço da “sagrada, pura, luminosa” e esplendidamente faustosa terra de Dilmun, uma localidade privilegiada e ideal para preencher todos os anelos de felicidade humana e divina, onde toda a natureza estaria em harmonia e seria admiravelmente agradável viver; as linhas 11-28 eram entendidas como se Dilmun fosse “a land of immortality” e não conhecesse ainda, nem animais ferozes, nem morte, nem doença, numa espécie de “idade de ouro” ou de estado “paradisiaco” original, como se a trama do mito constituísse a descrição do “paraíso

When all had been thus gathered together (into a chaotic mass), Bel rose up and split the woman in two. One half of her he made earth and the other sky... But this, he says, is to talk about nature allegorically (namely that when) everything consisted of moisture and creatures came into existence in it, this god took off his own head and the other gods (gathered up) the blood which flowed from it and mixed the blood with earth and formed men. For this reason men are intelligent and have a share of divine wisdom”.

¹³⁶ Cf. J.P. ALLEN, *Genesis in Egypt*, pp. 13-30.40-41.56-63 [“as the Waters receded, the first mound became distinct (Ta-tenen)”: p. 58], e R.J. CLIFFORD, *Creation...*, pp. 105-106. A concepção de que “no princípio tudo era água” também é testemunhada nos mitos de origem das culturas arcaicas (cf. R. PETTAZZONI, *Essays...*, p. 35).

sumério”¹³⁷. Mas essa interpretação é hoje problemática e refutada com argumentos consistentes¹³⁸. Com a materialidade e o teor do texto condiz mais a interpretação que se inclina a ver no início do mito uma descrição poética do estado original negativo da terra de Dilmun como território inculto, potencial e vazio, sob o ponto de vista natural e cultural, na fronteira entre a realidade e a ficção¹³⁹: é uma “laguna” (linhas 70-71.89-90.115-116), de água estagnada, acre e salobra (linha 58) dos paludes litorais. É a descrição da passagem da não-existência à existência das realidades actuais do mundo conhecido. Pretende remontar a uma fase do mundo em que as coisas ainda não tinham recebido as suas características distintivas, a uma fase de indistinção, de paradoxal unidade negativa de tudo, antes da origem da diversidade das coisas e das categorias existenciais que no-las fazem reconhecer e identificar. Para explicar a origem da prosperidade actual da terra de Dilmun, este mito de origem parte duma situação em que “ainda não havia” nada (linhas 11-28: “À Dilmun, auparavant, ne... nul...”)¹⁴⁰ daquilo que de seguida passará a existir e a explicar-se. “C’est à partir d’un tel néant naturel e culturel qu’Enki, dieu civilisateur par excellence, va intervenir pour transformer, à la fin, cette contrée d’abord désertique en un pays aussi «saint, pur et lumineux» — c’est-à-dire vivant — que Sumer (1s.)”¹⁴⁰. Ele vai promover a cultura da vegetação frutífera, tornando a terra fértil e produtiva. Nas linhas 29-52 faz-se notar primeiramente a falta de água doce, que impossibilitava a

¹³⁷ É a convicção, seguida com regozijo por muitos exegetas, de S.N. KRAMER, em “Enki and Ninhursag”, p. 8; *ANET*, pp. 37-41; *Mythologies...*, pp. 101-102; *History...*, pp. 144-149.

¹³⁸ Cf. as justas observações de M. WITZEL, “Ninhursag und Enki”, pp. 239-245, feitas a Kramer um ano depois do seu artigo citado, recusando radicalmente a semelhança de tom “paradisiaco” de certos temas do mito relativamente a Gen 2-3; as de BOT-KRA, pp. 159-160; e as de G.S. KIRK, *Myth*, pp. 91-99. Para B. ALSTER, “Enki and Ninhursag”, “it is in fact not a world of happiness and joy” (p. 16; cf. pp. 15-16.20; e H. GENGE, “Zum «Lebensbaum»...”, p. 333).

¹³⁹ Cf. P. ATTINGER, “Enki et Ninhursaga” (“nova edição” do mito), p. 4; Th. JACOBSEN, “Mesopotamia”, p. 159, onde também aclara: “The myth greatly deepens our understanding of two great forces in the universe, earth and water” e da “deep antithesis which underlies the fruitful interplay of these forces in nature” como importantes fontes de vida: “From them come plants, from them come weaving and clothing... An area of the universe has become intelligible” (cf. W.H.Ph. RÖMER, “Mythen...I”, pp. 363-366). G. CASTELLINO, “Quattro contributi”, p. 55, considera este mito de origem “un testo di organizzazione del tipo di «Enki e l’Ordine del mondo» ma più fantastico e meno razionale”.

¹⁴⁰ BOT-KRA, p. 160.

existência de terra fértil (equivalente à 𒂗𒍪𒌦 de Gen 2,5d-6). Então, a pedido de Enki (morador nas águas doces subterrâneas ¹⁴¹), o deus Utu

“Tira l’eau (douce) de la terre,

Par des trous d’où elle sourdait...

Dilmun en fit consommation abondante!

Ses puits d’eau ‘âcre’ furent mués en puits d’eau douce

Et ses champs à moissons portèrent quantité de grain!” ¹⁴².

A irrigação da terra de Dilmun com água doce — simbolizada na união respectivamente de Ninhursag (terra-mãe) com Enki (linhas 70-88) — haurida de “poços” e fornecida pelo próprio Enki (linhas 65-69) possibilitava a existência ou produção de várias espécies de vegetais e seus respectivos frutos, úteis ao homem, na terra arável fertilizada (representados nas várias filhas resultantes das sucessivas uniões dos dois deuses).

Mas esta possibilidade conta e coincide com outro fenómeno prévio ou paralelo: o da recessão das águas de lagunas inundantes da terra para o leito do rio ¹⁴³. A descrição inicial de Dilmun parece querer justificar etiologicamente a actual fertilidade agrícola do terreno de Dilmun e a transformação dos paludes nas bordas do golfo Pérsico em terra cultivável e especular sobre certos fenómenos naturais respeitantes à vida agrícola que envolvia o mitógrafo ¹⁴⁴.

Poderão discutir-se as parecenças desta descrição com o início de Gen 2,4b-3,24, especialmente se se gosta de forçar o paralelismo ao pormenor. Tratando-se antes, porém, de ver se o texto bíblico pode ser iluminado pelo mito, percebe-se que, em correspondência com este cenário, Gen 2,6, remontando também às origens de tudo, diz miticamente que o solo arável era incapaz de fazer brotar vegetação produtiva de alimentação por falta de ‘aculturação’ e de drenagem das suas águas

¹⁴¹Cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 148-153.167; Th. JACOBSEN, “Mesopotamia”, pp. 146-148.

¹⁴²Linhas 54.57-59: tr. de BOT-KRA, p. 153; cf. pp. 160-161.

¹⁴³É esta a interpretação da sequência Ninhursag-Ninmu que dá Th. JACOBSEN, “Mesopotamia”, p. 157, aprovada por G.S. KIRK, *Myth*, pp. 93-94.96, como “analysis plausibly enough” e “persuasive”. A esta interpretação não é alheio o facto de as sucessivas uniões de Enki acontecerem nos marismas (linhas 69-140). A tentativa de estender mais a irrigação para o deserto fracassa: embora se diga que Enki “remplit d’eau la terre en friche” (linha 156; cf. 153-155), os episódios imediatos e o facto de Enki desaparecer, amaldiçoado por Ninhursag (linhas 157-219), poderia querer simbolizar que a água se sume na terra ressequida, qual maldição para qualquer esboço ou tentativa de a fertilizar (cf. G.S. KIRK, *Myth...*, pp. 92.94-95).

¹⁴⁴Cf. S.N. KRAMER, “Enki and Ninhursag”, p. 7; BOT-KRA, pp. 160-162.164.

“inundantes”. Ambos os textos poderiam aludir à pressuposta e difusa opinião no antigo Próximo Oriente do estado pantanoso do mundo numa situação primordial. Essa situação no texto bíblico é invertida mediante 2,7-15.

Fazendo eco à mesma concepção, o mito de origem *Lugal-e* descreve um estado da terra em que

“... rien n'était né.

Personne ne faisait (encore) le nettoyage des canaux, personne ne draguait les boues,
de la bonne terre labourable les eaux ne descendaient pas, un système de drainage n'existant pas.

Comme les pays ne creusaient pas de sillons (avec la charrue), l'orge était semée par endroit, çà et là” ¹⁴⁵.

Para essa situação concorria a função negativa da falta de drenagem das águas primordiais geladas, que não permitiam o amanho dos campos:

“Ce jour-là, l'eau salubre ne sortant plus de la terre, ne montait pas sur les champs:

puisque la glasse entassé partout, le jour où elle commença à fondre, porta la destruction dans la Montagne” ¹⁴⁶.

“As águas benéficas ainda não saíam da terra” nem irrigavam os campos, porque o gelo que cobria a terra começou a fundir-se e a violência destruidora das águas glaciares mudou a face da terra. Por isso se diz que os deuses deviam trabalhar para, com diques e valas, canalizar estas águas (linhas 336-339), que ainda não estavam encaminhadas para o rio Tigre

¹⁴⁵ Tab. VIII, 343-346: texto composto e tr. de J. van DIJK, *LUGAL UD...*, I, p. 94; cf. a de BOT-KRA, p. 353.

¹⁴⁶ Tab. VIII, 334-335: tr. de J. van DIJK, *LUGAL UD...*, I, p. 93; BOT-KRA, p. 352, traduzem assim as linhas 334-335:

“Or, en ce temps-là, l'eau vivificatrice
Ne sortait pas encore du sol,
Mais, transformée en glace accumulée,
Elle ravina, en fondant, les montagnes”.

(cf. G. PETTINATO, *Das altorientalische...*, p. 93, e W.H.Ph. RÖMER, “Mythen...I”, p. 445).

J. van DIJK, *ib.*, pp. 31-34, enquadra esta inundaçãõ na tradiçãõ e no âmbito do dilúvio bíblico e extrabíblico. Mas isso não exclui que as linhas citadas possam referir-se ao contexto das origens e da criaçãõ em sentido lato.

As mais antigas tradições gregas parecem fundir a concepçãõ do dilúvio com a duma inundaçãõ cósmica inicial: “das vorflutiche Geschlecht frevelhaft, gottlos, eidbrüchig und unbarmherzig gegen Schutzfliehende war. Zur Strafe hierfür stieg viel Wasser aus der Erde auf (!), das Meer stieg, Flüsse schwollen” (TÜMPEL, “Deukalion”, 275).

(linhas 340-341), nem controladas ou inseridas no regime fluvial normal/actual. Uma imensa massa de água ameaçava a terra. Faltavam um sistema simultaneamente de drenagem e irrigação e a terra arável ¹⁴⁷. Essa imprescindível reunião das águas no Tigre é descrita logo a seguir e atribuída à acção benéfica do deus Ninurta, o inaugurador da agricultura neste mito (linhas 352-358). Precedentemente à existência do homem, ele “aplicou a sua inteligência” (linha 347) a pôr cobro a este estado da terra e a conceber as instalações de regadio. Construiu uma albufeira gigantesca que recolhia a água provida das montanhas e a dirigia para o Tigre. Desta intervenção diz W. G. Lambert: “This is similar to God’s moving the waters back to one spot in Gen. i, 9-12 so that dry land appeared, after which plants grew” ¹⁴⁸; mas também se lhe pode comparar a descrição da origem da irrigação artificial e do regime fluvial mundial em Gen 2,10-14. Ela possibilitava, seja “arroser les champs arables d’inondations printanières” ¹⁴⁹, seja a sua cultivação para abastecer o país de bens alimentares:

“À la terre labourable, il [Ninurta] assigna (la culture) de l’orge bariolé,
il fit récolter les fruits du jardin et du verger,
il remplit les silos en forme de monticules” ¹⁵⁰.

Uma acção paralela a esta de Ninurta é a de Enki no mito da ordenação do mundo: a sua actividade civilizadora da inauguração da agricultura aparece como a primeira das muitas intervenções desse género, logo depois de mencionar

“La grande Vague marine,
La Houle, le Raz de marée,
Sortie du creux des lames (?) de la Mer” ¹⁵¹,

¹⁴⁷ Cf. G. S. KIRK, *Myth*, p. 91, onde aventa a hipótese: “when the drainage ditches are neglected in Mesopotamia, water wells up and lies stagnant on the topsoil, so damaging the crops. It might therefore be envisaged as coming from the underworld”.

¹⁴⁸ “OT Mythology...”, p. 139.

¹⁴⁹ Linha 359 (cf. 347-359): tr. de J. van DIJK, *LUGAL UD...*, I, p. 96; cf. a de BOT-KRA, p. 354. Estas inundações fluviais estavam aparentemente bem testemunhadas na antiga Mesopotâmia; a elas aludem vários textos recolhidos por CAD, E, “edû”, p. 36: “at (the time of) the big flood, the high waters of spring”; “in the mouth of Ajaru at the season of the high waters of spring”; “he conceived the idea of opening the wells (?) of its arable land at the.... springs and irrigating everywhere with waters as abundant as the huge waves of the (annual) inundation”; e p. 35: “the Arahtu, river of fertility, (now) an angry wave, a raging tide, a huge flood, a very Deluge, overflowed and inundated the city (of Babylon)”.

¹⁵⁰ Tab. VIII, 362-364: tr. de J. van DIJK, *LUGAL UD...*, I, pp. 96-97; cf. também as de BOT-KRA, p. 354 (cf. p. 372), e G. PETTINATO, *Das altorientalische...*, p. 94.

ao civilizar a região pantanosa da Mesopotâmia meridional e tendo traçado os rios Tigre e Eufrates ¹⁵².

Sempre refletindo a mesma concepção, a introdução ao certame sumério entre o Pássaro e o Peixe ¹⁵³ parte das origens do “céu e da terra”, planificadas “em tempos primordiais”, para logo fazer intervir o deus Enki a “reunir” ou fazer confluir as águas dispersas nos Tigre e Eufrates, a “trazer com as suas mãos as águas vivificantes que produziram abundantes sementeiras” (para tornar possível a agricultura e produtiva a terra) e a multiplicar os homens no território (linhas 1-10).

A tradição mítica representada no mito sobre as origens pós-diluvianas da agricultura relata (linha 25) que existia água (diluviana, inundante) mas não era usada e, conseqüentemente, os campos ainda não produziam frutos por falta de agricultura racionalmente organizada.

Uma variante desta situação, também original, que se caracteriza pelo predomínio do impreciso e mal definido, relata-a o começo do *Enuma elish*, em que uma única entidade monopolizava a ocupação do universo: as águas, nas duas versões de salgada e doce, personificadas respectivamente por Apsû e Tiamat; invadem tudo de tal modo que ambas misturam os seus respectivos caudais, aludindo provavelmente à mistura das águas na foz dos rios, onde não se distinguia bem onde terminavam os rios e começava o mar:

“[Apsû e Tiamat] mélangeaient ensemble leurs eaux:
Ni bancs-de-roseaux n’y étaient encore agglomérées
Ni cannaies n’y étaient discernables” ¹⁵⁴.

Este início do poema quer, em todo o caso, descrever miticamente a primeira aparição da terra habitável sob a forma dum pântano que desponta

¹⁵¹ Linhas 302-304: tr. de BOT-KRA, p. 175.

¹⁵² Cf. linhas 250-307. A dar paralelamente expressão à vertente positiva desta concepção, o relato sumério do dilúvio, no idêntico contexto da organização civilizacional do mundo por Enki, diz deste:

“He did not stop the (yearly) flood, (but) dug the ground (and) brought the water,
He established the cleaning of the small canals and the irrigation ditches”

(linhas 99-100: tr. de M. CIVIL, “The Sumerian Flood Story”, pp. 140-141; BOT-KRA, p. 565, traduzem a linha 99 como: “Dans les rivières [...], il mit de l’eau”). A dragagem dos canais é atribuída por Th. JACOBSEN, “The Eridu Genesis”, pp. 518-519, às cidades patrocinadas; por W.H.Ph. RÖMER, “Mythen... I”, pp. 452-453, à deusa Nindur.

¹⁵³ Para o estado do texto, cf. BOT-KRA, p. 517, que só traduzem o prólogo, p. 518.

¹⁵⁴ Tab. I, 5-6: tr. de BOT-KRA, p. 604.

por cima do nível das águas ¹⁵⁵, e que se assemelha mais a Gen 1,2.9-10, mas também a 2,6.

É possível que esta concepção mítica global conserve reminiscências da inauguração e evolução da agricultura organizada depois do último período pós-glaciar, da origem da agricultura e invenção da irrigação racional da terra e do escoamento das águas inundantes ou aluviônicas ¹⁵⁶, talvez referidas como “a rare and catastrophic event... the annual high water”, inundações anuais da primavera, no princípio do ano ¹⁵⁷. Falando justamente do início da agricultura e da produção de alimentação humana na primitiva Mesopotâmia, H. Frankfort esclarece: “The problem of drainage was at first as important as that of irrigation, or rather more so” ¹⁵⁸. De qualquer forma, com essa situação podemos pôr em paralelo e iluminar o quadro esboçado por 2,6, que parece soar como a linha 345 de *Lugal-e*, segundo a qual “o solo estava embebido de água por falta de drenagem”. Ela impossibilitava a existência de horticultura ou fruticultura. Ao dizer que a água “banhava/embebia toda a superfície do solo”, 2,6 reflete a antiga tradição mesopotâmica atestada nos mitos de origem, segundo a qual a água ocupava a baixa planície do Tigre e Eufrates e teve de ser escoada para dar condições à vida do homem, que é uma variante da concepção mais geral da inundações inicial da terra por águas primordiais. Estas águas dimanantes da terra e inundantes do solo não parecem concebidas como violentas ou destrutivas ¹⁵⁹, como no variante motivo das águas gélidas da referida linha 335 do mito *Lugal-e*. Gen 2,6 só assinala miticamente que ainda “antes da existência do homem para cultivar o solo” (2,5d), outra razão impedia a vida e germinação da vegetação cultivável: a “inundação de toda a face do solo” por “águas profundas” que “subiam da terra” ¹⁶⁰.

¹⁵⁵ G.S. KIRK, *Myth*, p. 121, comenta assim: “Sumerian myth seems to have had relatively little to say about the first stages of cosmogony, but it was assumed that the world developed out of primeval water. The Akkadian epic makes this assumption explicit”. Cf. J. ERRANDONEA ALZUGUREN, *Edén...*, pp. 76-83.

¹⁵⁶ Cf. J. van DIJK, *LUGAL UD...*, p. 34; IDEM, “Lugal-e”, p. 136: “Der Inhalt (do mito) paßt zu der Evolution des Ackerbaus nach der letzten Eiszeit”. Sobre as enxurradas procedentes das nevadas e chuvas torrenciais na cabeceira dos Tigre e Eufrates nas fases glaciais e pluviais do Pleistoceno, cf. J. ERRANDONEA ALZUGUREN, *Edén...*, pp. 70-72.75.83-84.

¹⁵⁷ CAD, E, “edû”, p. 36.

¹⁵⁸ *The Birth of Civilization in the Near East*, p. 34.

¹⁵⁹ D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 110-112.160.

¹⁶⁰ Cf. B.F. BATTO, *Slaying...*, p. 48 e n. 17.

A situação geral inicial, negativa, não é só de excesso de aridez da ארץ mas também de excesso de água, invasora do solo arável, assim impedido de ser cultivado. A não-productividade de adequada vegetação por parte do solo não se devia à falta de água, como no caso da ארץ, mas antes à falta do necessário controlo e orientação das águas desordenadamente inundantes por parte do homem agricultor, inexistente ¹⁶¹. Era uma situação inadequada à “cultivação do solo arável”, que ainda não estava livre das águas primordiais paludosas (ou semelhantes): estas, saídas do ventre da terra, confundiam-se com o solo numa superfície informe.

3.2.3. A integração temática de 2,6 na narração

Situando assim 2,6 no contexto do início absoluto de tudo, concebido e descrito pelos mitos de origem mesopotâmicos, parece obter-se a solução mais segura ao problema particular que esse v. põe no âmbito do início da narração e à sua enigmática relação com o que o segue e o precede. Ele é iluminado de diversos flancos pelos mitos referidos, onde emerge a concepção duma inundaçāo inicial ao descreverem as origens da vegetação, da irrigação e da agricultura. Dada a sua semelhança e a de 2,4b-7 em geral com essas descrições míticas, temos razões para pensar que, como elas, 2,6 *alude a uma inundaçāo primordial, impeditiva do desenvolvimento da vida vegetal*.

Além da força argumentativa da concepção paralela dos mitos de origem mesopotâmicos, outra razão que nos leva a interpretar ארץ como uma realidade negativa é o facto de – diferentemente do que se diz de todas as realidades positivas que faltam ou vão surgindo (chuva, homem, אדם, אדם...) – não se dizer produzido por uma intervenção de Deus ¹⁶². É verdade que em 2,10 נהר מצא מעדן, sem se atribuir explicitamente a uma acção de Deus. Porém, em 2,10 o “nascimento do rio” pode interpretar-se como uma continuação da acção originante de Deus, até expressa pela diferente forma verbal (de acção continuada) do participio, enquanto que em 2,6 ainda não se pusera Deus a dar origem às realidades conhecidas do mundo; ao contrário, diz-se expressamente que Deus “ainda não tinha feito chover...” e — depois — que “formou o homem...”. Esta afirmação apoia-se em definitivo no argumento gramatical de que uma nova acção

¹⁶¹ Cabem aqui a opinião de D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 85-86.119.164, e a intuição (sem fundamentação mítica) de J.Y. THÉRIAULT, “Le parcours...”, pp. 22-29.

¹⁶² H. GUNKEL, *Genesis*, constata esta realidade narrativa, mas não a explora, porque para ele ארץ é “eine im Flachland hervorsprudelnde Quelle” (p. 5).

se exprime em hebraico mediante um *wayyqtol* (e isso acontece em 2,7) e não com um simples imperfeito como o de 2,6, em que entre o ו e o verbo se interpõe o sujeito ¹⁶³. “V. 6 kann deshalb nicht den Eintritt eines neuen agens, noch weniger den Eintritt des alles umgestaltenden neuen agens zum Ausdruck bringen wollen. Die Handlung beginnt mit V. 7: dann schildert uns V. 6 noch den Zustand, der vor der eigentlichen Schöpfung herrschte” ¹⁶⁴. Querendo Gen 2-3 explicar a origem das coisas actualmente existentes como providas de Deus, se ארם fosse uma forma de irrigação positiva e fecundante da ארם e neutralizadora da situação negativa de aridez descrita em 2,5, então deveria atribuir-se de alguma forma a Deus. Note-se, para mais, que 2,6 continua com o confronto semântico entre as duas áreas ארץ e ארם, encetado para uma descrição negativa em 2,5. Esta interpretação, além de resultar razoável, foge às dificuldades em que incorrem outras interpretações, como a das traduções antigas ¹⁶⁵ – mais dificilmente imaginável – de “uma fonte” única a “irrigar toda a face do solo”.

A descrição da situação inicial da terra em 2,6 é, pois, análoga à concepção presente em Gen 1,2, igualmente um texto de origem:

והארץ היתה תהו ובהו וחדש על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים;
a pequena diferença está no facto de 2,6 dar como “inundada” pelas águas primordiais só parte da ארץ, a ארם, enquanto 1,2 imagina a ארץ toda inundada por elas. Em ambos os textos a esterilidade da “terra” tem a ver com a sua dominação pelas águas: em 1,2 “no princípio” elas são o único existente e delas ainda não está separada a terra, que se vai tornando produtiva de vegetação à medida que se liberta delas por virtude da palavra de Deus (1,9-12); em 2,6 elas ainda tornavam estéril uma parte da terra, a ארם. Em ambos a “terra”, futura habitação do homem e base sobre a qual

¹⁶³ Para particularidades sintáticas de 2,4b-7 e para o significado e a justificação das formas verbais gramaticalmente correctas e compreensíveis aí usadas, cf. E. SACHSSE, “Der jahwistische...”, pp. 276-283; P. HUMBERT, *Études...*, pp. 11.14; C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 269-274; H.-P. MÜLLER, “Mythische...”, pp. 265-267; D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 86, n. 3 (onde prefere ver עלה como um pretérito arcaico com valor estativo no passado) e 121-122.

¹⁶⁴ Ed. SACHSSE, “Der jahwistische...”, p. 278. Relacionando ארם com o sumério *id*, fã-lo significar “Kanal”: “der Mensch... muß das Kanalwasser aus dem tiefliegenden Kanalbett heraufpumpen, daß es über die Felder laufen kann” (p. 281; cf. pp. 276-283); assim também P.P. SAYDON, *In Gen. 2, 4-25...*, pp. 15-16 (decidindo traduzir o w inicial de 2,6 por “aut”: “aut aquam canalis attolleret ut irrigaret...”: pp. 12-13.16), e E. VOGT, “«Fluctus...”, pp. 262-263.

¹⁶⁵ Cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, pp. 231-233.

assentarão as origens de outras realidades terrenas para o homem, é considerada como “ainda não” produtiva de vegetação e ainda não habitada. Em ambos a “terra” estéril se tornará produtiva e habitada por sucessivas acções criativas do Deus de Israel. Embora com diferente esquema e fraseologia, em ambos ecoa uma concepção mítica similar ¹⁶⁶. Gen 2,6 pensa antes em “águas subterrâneas” a “brotar” para “a superfície do solo arável”.

É a mesma concepção a que poderiam aludir ainda os textos bíblicos Sl 104,5-10; 33,6; 65,7-8; Job 38,8-11 (que fala do mar a brotar do seio da terra); Pro 8,22-31 (aludindo às “fontes/reservas do grande abismo” que Jahvé “firmou” ao dar origem a tudo); Is 44,27; Jer 5,22b; 31,35; Sir 43,(25)23; e a Or Manassés 2-4, que pressupõem mais ou menos claramente que a criação das realidades terrenas foi precedida da sujeição das águas do mar por uma palavra ou acção de Deus, como em Gen 1,9-12 ¹⁶⁷. A História das religiões confirma-a e ilustra-a: “La tradition des eaux primordiales, d’où les mondes ont pris naissance, se rencontre en un nombre considérable de variantes dans les cosmogonies archaïques et «primitives»” ¹⁶⁸. As águas primordiais representariam o indistinto e indeterminado, o impreciso e indefinido, o virtual não formado: “Dans la cosmogonie, dans le mythe... les Eaux... *précèdent* toute forme et *supportent* toute création, ...tout «établissement ferme», toute manifestation cosmique... Tout ce qui est *forme*, se manifeste au-dessus des Eaux, en se détachant des Eaux” ¹⁶⁹.

Como nos mitos de origem, este quadro negativo encontra a solução positiva e o preenchimento, quando o texto bíblico relata miticamente que Deus “fez brotar do solo arável toda a espécie de árvores” ornamentais e frutíferas, possibilitou a fertilidade do mesmo, dotando-o dum sistema de irrigação fluvial, e inaugurou a agricultura (2,8-15). O enlace da situação negativa com a positiva é operado concretamente mediante 2,10, que tem precisa e artística correspondência sintáctica e estrutural com 2,6 e, consequentemente, uma função completiva relativamente a esse v. ¹⁷⁰:

¹⁶⁶ Cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 41-43.91-92.122.141.162-165.167.168.

¹⁶⁷ Cf. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, pp. 91-111.

¹⁶⁸ M. ELIADE, *Traité...*, p. 171, que junta: “Les eaux [sont] la matrice universelle, dans laquelle subsistent toutes les virtualités et prospèrent tous les germes...”.

¹⁶⁹ M. ELIADE, *Traité...*, pp. 168.170.187.

¹⁷⁰ Logo, conceder que “V.6 kann jedenfalls ohne Einbeziehung von V.10-14 im Kontext von V.4b-9c seinen Platz behalten” (M GÖRG, “Eine heterogene...”, p. 21, que também exclui a correspondência sintáctica entre 2,6 e 2,10) é desperdiçar um dado

ואד יעלה מן האדץ והשקה את כל פני האדמה
ונהר יצא מעדן להשקות את הגן

Em 2,6 como em 2,10 temos *conjunção copulativa* + *sujeito* aquático + *verbo no particípio* + מן de procedência + *verbo* שקה hifil + *preposição* את com o espaço receptor das águas do sujeito. Mas, porque o narrador oferece em 2,10 uma solução positiva à situação negativa de 2,6, a semelhança estrutural das duas frases não implica necessariamente que ambos os sujeitos e verbos tenham idênticos significados; precisamente porque uma frase quer resolver a situação descrita pela outra, é natural que o vocabulário seja diferente, só coincidente no verbo שקה: há diferença nos verbos e nas formas verbais que descrevem a origem dos sujeitos (עלה e יצא) respectivamente ¹⁷¹): enquanto אד “sobe” ou “brota da terra”, o “rio nasce/dimana” ¹⁷² מעדן, ou seja, deriva da água inundante da אדמה, a porção da ארץ que na situação inicial do mundo estava “embebida” de água, forma-se com ela, obtendo dois efeitos: por um lado, drena a אדמה escoando as águas que a embebiavam e inundavam e, por outro, aproveita-as positivamente para a irrigação do גן; também é diferente a finalidade de cada sujeito: השקה את הגן e השקה את כל פני האדמה. Isso abre pelo menos a possibilidade de os sujeitos (נהר e אד) e o respectivo verbo descritivo do efeito (השקה) também terem significado diferente ¹⁷³. A análise filológica e a contextualização cultural de אד já efectuadas transformam a possibilidade em certeza: o narrador em 2,10 não “volta à mesma ideia” ¹⁷⁴, antes continua o processo desencadeado em 2,6 e que aí era negativo e impeditivo de qualquer coisa positiva; mas resolve e aproveita incoativamente o

precioso para apreender a globalidade da significação de אד e a integração de 2,6 na narração. U. CASSUTO, fazendo derivar אד de *Id* de acordo com Albright, liga e faz concordar 2,6 com 2,10 na fraseologia, construção e conotação: “the garden was watered by a river emanating from a spring, and not by rain” (*A Commentary...*, I, p. 104); “...we are... told here about the garden what we are told there about the earth in general...” (p. 115; cf. p. 114); logo, a sua interpretação não é útil, pois entende como positivo o conteúdo e papel das águas de 2,6, contribuintes para o “blissful state of affairs prevailing in the garden of Eden”, negado ao homem por causa do seu “pecado” (p. 104).

¹⁷¹ O particípio exprime a pura duração, o imperfeito a progressiva duração (no presente, passado e futuro) (cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 252).

¹⁷² O verbo יצא dito de águas indica sempre a primeira origem, a fonte, e nunca a passagem de um para outro lugar ao longo do curso delas (cf. A. VACCARI, “Il soprannaturale...”, p. 193, n. 6). Para a função e significado deste particípio (como imperfeito ou “continuous past”) em relação com os outros verbos de 2,10, cf. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, pp. 46.64, com as remissões bibliográficas fornecidas.

¹⁷³ Cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 117-118.

¹⁷⁴ Como pensa G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, p. 59.

elemento das águas inundantes para “a partir daí” (וּמִשָּׁם ¹⁷⁵) o rio formado delas, depois de regar o ך, “se dividir e transformar em quatro braços”.

Por este meio, ao mesmo tempo que se explicava etiológicamente a formação e existência do sistema de irrigação fluvial de toda a terra à guisa de drenagem de “toda a face do solo cultivável”, justificava-se esta drenagem através da formação do ך. Se se imagina o âmbito do ך originariamente “embebido” da água da אֲרֶמֶת em que ele estava situado, então ele tornou-se o espaço de transição e do escoamento desta água para os rios da terra, transformando-se numa extensão de אֲרֶמֶת apenas positiva e suficientemente irrigada. Como a civilização agrícola mesopotâmica dependia vitalmente da extensa rede de canais que o engenho e esforço desses povos tinha criado e mantinha, atribuindo-os à acção dos deuses, assim Gen 2,4b-15 traduz esse fenómeno atribuindo a Jahvé-Elohim a inauguração da agricultura e da irrigação pela formação da rede fluvial da terra e considerando-o o “feitor da terra e dos céus” bem como o dador da chuva. E, por conseguinte, o conteúdo e a função de 2,10(-14) é bem diferente do conteúdo de 2,6 ¹⁷⁶, embora complementar e em estreita relação com ele ¹⁷⁷: não é a de uma equação mas antes a da

¹⁷⁵ Pelo contrário, A. VACCARI, “Il soprannaturale...”, pp. 194-195, em opinião única, entende-o como a partir do momento em que o ך entra no ך para o irrigar: não advertindo que a divisão em 4 tende a explicar etiológicamente a origem dos rios da terra, para além do ך, diz que não servia de nada que o ך se dividisse “anche in mille, dopo che ne era uscito”.

¹⁷⁶ Compreende-se que O.H. STECK, precisamente por não ter individuado o fundo mítico de 2,6, considere “der Ursprung dieses Flusses [em 2,10] sicher mit dem ständig aufquellenden Wasserschwall von V. 6 identisch” (“Die Paradieserzählung”, p. 74; cf. p. 75). E. KUTSCH crê “daß V.6 mit V.10-14 zusammengehören und gleichzeitig mit diesem Stück sekundär in den Kontext gelangt sein wird”, considerando 2,6 “einen Widerspruch” em relação a 2,5ba (“Die Paradieserzählung...”, p. 11, n. 11); parecida à de Kutsch é a visão de P. WEIMAR, julgando ainda que “gegenüber 2,5b* stellt 2,6 einen noch jüngeren Zusatz dar”: “die Zustandsätze in 2,5+6 bilden keine ursprüngliche Einheit, sondern sind eine redaktionelle Bildung” que quebra a narratividade (*Untersuchungen*, p. 114; cf. pp. 115.117 e n. 13). G. CASTELLINO, “Les origines...”, p. 123, pensa que o ך em 2,10-14 é complementarmente para o ך aquilo que o אֲרֶמֶת era para a אֲרֶמֶת em 2,6. Já variantes da *Vetus Latina* unem 2,6 a 2,10 mediante a palavra “fons”, como faz S. Ambrósio alegórica e espiritualmente (cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, pp. 232.258); mas essa união não é efectuada pelos LXX (como pretende, injustamente, M. HARL, *La Genèse*, p. 102).

¹⁷⁷ Cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 164.168. A evidência da relação de 2,6 com 2,10-14 e o complemento do primeiro pelo segundo trecho levou mesmo K. BUDDE, *Die biblische Paradiesgeschichte*, p. 7, a alvitar a deslocação de 2,6 para a secção 2,10-14. Mas outros críticos não se perceberam de tal relação: C. DOHMEN diz de 2,10-

conversão duma superabundância negativa na resolução positiva pela quantidade precisa.

4. A unidade temática e literária de 2,4b-7

À luz deste pano de fundo cultural e literário que parece iluminar a situação global de 2,5-6, esta apresenta-se com grande transparência temática e unidade literária. Embora os três termos geográficos שדה - ארץ - מדבר tenham significados diversificados e permutáveis em certos contextos, em Gen 2-3 têm o significado corrente ¹⁷⁸, usado coerentemente. O panorama negativo e desolador de aridez original ou de impossibilidade de existência de qualquer coisa bela, agradável e produtiva que actualmente revestia a face da terra em geral (ארץ) antes da existência do homem é contemplado em dois grandes campos simultaneamente geográficos e semânticos, com as respectivas motivações de tal inexistência:

- שדה, “o descampado”, que por falta de “chuva” não produzia nenhum género de vegetação selvagem ou espontânea: nem שיח, nem עשב. Apesar de a exegese ter carecido de constância e rigor na determinação precisa destes dois géneros vegetais, distinguindo-os em não-cultivável e cultivável ¹⁷⁹ ou em não-comestível e comestível respectivamente, o narrador parece unir tanto שיח como עשב sob o denominador comum de השדה, “qui est proprement la steppe où l’homme n’intervient pas avec son travail” e se distingue bem de אדמה: é “la terre non cultivée, indépendamment de tout labourage” ¹⁸⁰. Esta determinação de שיח e עשב por השדה fala contra a interpretação de עשב como “plantas cultiváveis” ¹⁸¹.

14 que “ein unmittelbarer literarischer Konnex zu vorausgehenden oder nachfolgenden Versen nicht zu erkennen ist” (*Schöpfung und Tod*, p. 67). Segundo C.A. SIMPSON, “The Book of Genesis”, p. 495, “Vss. 10-14 contradict vs. 6 and reveal an interest in the locality of Eden which is foreign to the rest of the narrative. The passage is accordingly to be regarded as secondary elaboration, dependent upon another form of the Paradise myth”.

¹⁷⁸ Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, pp. 57-58.

¹⁷⁹ Assim H. GUNKEL, *Genesis*, p. 5; W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte...*, p. 196; U. CASSUTO, *La questione della Genesi*, pp. 259-263; IDEM, *A Commentary...*, I, pp. 101-103; C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 272; T. STORDALEN, “Man...”, pp. 10-13; DBHE.

¹⁸⁰ G. CASTELLINO, “Les origines...”, pp. 124 e 120-121.

¹⁸¹ Cf. H.-P. MÜLLER, “Mythische...”, p. 266, n. 31; D.T. TSUMURA, *The Earth...*, p. 87.

Parece antes que שִׁשׁ sejam “ervas/arbustos” e עֵשֶׁב “plantas” do campo aberto não cultivável, sendo עֵשֶׁב edível, como resulta de 3,18.

- אֶרֶץ מֶדֶד, o “solo arável”, não-produtiva de vegetação cultivável por falta de homem para a cultivar e por estar totalmente “inundada” pelas “águas profundas” subterrâneas primordiais.

A existência de água segundo 2,6, apesar de formulada positivamente, não é menos negativa do que a inexistência de “chuva” segundo 2,5 e impede de ver qualquer contradição entre um dado e o outro ¹⁸²: ambos os fenómenos na mesma linha de pensamento impedem o surgir de vegetação e colocam-nos no âmbito das concepções cosmológicas orientais que estabelecem uma separação entre “águas superiores” e “águas inferiores”; estas são as que em forma de fontes e rios se filtram subindo da terra desde o abismo de água que se pensava fizesse boiar a terra ¹⁸³. Para negar o duplicado ou contradição entre a fecundação pela chuva e אֶרֶץ bastaria notar que a chuva é relacionada com שָׁמַיִם enquanto אֶרֶץ o é com אֶרֶץ מֶדֶד; mas o que é preciso dizer é que אֶרֶץ inunda negativamente, não “rega” positivamente, como faria a chuva se existisse. Assim, a frase de 2,5d

¹⁸² Vêem aí contradição P. GIBERT, “Entre l'idée...”, p. 533, e P.E.S. THOMPSON, “The Yahwist...”, pp. 203-204.206, reputando 2,5b “later editorial amplification of the original narrative” e sustendo que “the original version” de 2,4b-25 “has been subjected to extensive editing before it was used by P” (p. 200). S. DOCKX, *Le récit...*, pp. 39-40.44.61-65, atribui a notícia sobre a chuva a um Redactor final. P. HUMBERT, *Études...*, considerando “plantes cultivables” a עֵשֶׁב הַשָּׂדֶה, conclui da inexistência do homem em 2,5d que “le v. 5 n'affirme pas la sécheresse désertique et l'aridité originelle de la terre, mais seulement que cette terre était inculte, improductive, qu'elle restait sans végétation faute de son agent naturel indispensable, la pluie, et de son agent humain, l'agriculture” (pp. 10-11); אֶרֶץ seria um “agente sobrenatural e excepcional” (cf. pp. 12-13). Preocupado em demonstrar que a falta de chuva sobre “la terre... aride” em 2,5 não está em contradição com o facto de que “cette même terre était arrosée par un אֶרֶץ” em 2,6, diz que chuva e אֶרֶץ não se excluem (p. 10), que “les v. 5 et 6 ne sont pas un véritable doublet” (p. 12) e que “l'image d'une terre détrempée par un אֶרֶץ” não está em contradição com a “terre «inculte» et sans végétation” porque o אֶרֶץ “ne possède pas, en soi, la vertu naturelle et fertilisante de la pluie..., car, seule, la pluie est l'agent naturel de la végétation en Palestine” (p. 11). É uma distinção inconvincente, até porque funde e confunde a “terre” de 2,5 com a de 2,6, ligando - inaceitavelmente - o trabalho do homem à אֶרֶץ de 2,5 e lendo 2,6 como positivo.

¹⁸³ “These two waters in Gen 2:5-6, i.e. ‘rain’ and ‘flooding water’, might be compared with the two *thmt*-waters in a Ugaritic expression which seems to refer to the waters above in heaven and the waters below under the earth as in Gen 7:11, 8:2” (D.T. TSUMURA, *The Earth...*, p. 164; cf. p. 122). Estariam relacionadas com as águas do oceano subterrâneo, correspondente ao hebraico מַיִם תַּחְתָּיִם, ao ugarítico *thm(t)*, ao sumério *abzu* e ao acádio *apsú* (cf. D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 53-65).

referente à inexistência do אדם cultivador associa-se a 2,6 pelo aglutinador comum אדם, formando com ele o segundo painel negativo unitário: distingue-se logicamente, embora não esteja separado narrativa e tematicamente, do outro painel negativo igualmente unitário de 2,5a-c, que tem como denominador comum השדה e é distinguível também pela única motivação comum da inexistência dos dois tipos de vegetação (a falta de chuva)¹⁸⁴. A falta do homem está associada pelo texto ao cultivo da אדם e não à falta de vegetação na שדה. Gen 2,6 confirma para a área da אדם o que 2,5a-c dizia sobre a שדה: ambas “ainda não” produtivas de nenhum género de vegetação. Gen 2,5-6 deve ser entendido como descrição duma situação de carência na אדם, nas suas duas áreas da שדה e da אדם, logo preenchida a partir de 2,7.

Esta articulação temática é um raio de luz e uma perspetivação completamente nova para a exegese, que tradicionalmente desfaz Gen 2 em pedacinhos¹⁸⁵. Geralmente ela, já desde a tradução dos LXX¹⁸⁶, não matizou suficientemente estas dualidades e afinações terminológicas de 2,4b-7 (duas áreas geográficas da אדם, dois géneros de vegetação, a espontânea [exemplificada em duas espécies] e a cultivável, dupla motivação para a esterilidade de cada área), caindo consequentemente em confusões

¹⁸⁴ Cf. G. CASTELLINO, “Les origines...”, pp. 124-126. Considera, porém, 2,5d-6 como positivo. Por isso, e pelo dito, divergimos desta interpretação, bem como da sua estruturação do texto (p. 126); também discordamos da de T. STORDALEN, “Man...”, pp. 11-13 (que relaciona a falta de עשב השדה, “field plant of culture”, à falta do homem agricultor), e da de E. SACHSSE, “Der jahwistische...”, pp. 280-281 (que faz depender de אדם as três determinações finais expressas pelos três verbos de 2,5d-6: “Subjekt ist überall der Mensch”): nisto aderimos antes a D.T. TSUMURA, *The Earth...*, pp. 87-91.119.

¹⁸⁵ De 2,4b-25, considerado independentemente de Gen 3 como “il racconto della creazione secondo «J», diz J.A. SOGIN: “Abbiamo, come è noto da molto tempo, incongruenze, duplicati, ridondanze...; ci troviamo di fronte ad un testo cresciuto inorganicamente” (*Gen 1-11*, p. 57). G. RINALDI, “Osservazioni...”, que considera o c. 3 perfeitamente unitário, crê que a unidade do c. 2 “non sia ugualmente fondata in un chiaro legame”, vendo-o como um “mosaico”: “L’inizio (2,4b ss.) parte da lontano; il seguito per buona parte divaga prima di giungere chiaramente al punto col c. 3, legato al precedente dalla notizia dell’inconsapevole nudità (2,25)” (p. 173; cf. pp. 169-172.179). É ideia já sufragada por Th.C. VRIEZEN, *Onderzoek...*, p. 241 (“Das dritte Kapitel der Genesis zeigt eine strengere Einheit als das zweite; der vorangehende Teil gab die Vorbereitung, dieser Abschnitt die eigentliche Erzählung”; cf. p. 172) e agora por B.D. NAIDOFF, “A Man...”, p. 7: “Gen 3 is more unified and less episodic than the preceding chapter”. Mas cf. I. ENGNELL, “‘Knowledge’...”, p. 109.

¹⁸⁶ Cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, pp. 229-233.238.269.

afitivas¹⁸⁷ ou precisando de banir do texto alguns elementos como estranhos a ele¹⁸⁸. Viu em 2,5-6 o resultado da elaboração de materiais diversos (ou da fusão de duas histórias completamente distintas) com incoerências ou oposições de vária ordem e em interna contradição um com o outro, atribuindo os vv. 5 e 6 a diferentes fontes (viviseccionando 2,4b.6 de 2,5.7)¹⁸⁹, ou considerando os seus conteúdos um duplicado¹⁹⁰.

Sem este enquadramento cultural e mítico, a exegese teve grandes problemas em encontrar literariamente sentido e lugar próprio para 2,6 na narração. A mais grave consequência dessa falha metodológica foi talvez o rótulo de ‘positivo’ concedido ao conteúdo de 2,6¹⁹¹, como se o terreno se tivesse tornado cultivável pela fecundação ou inundação de algum grande rio: “It is certainly difficult to imagine any other purpose to be

¹⁸⁷ H. WERNER, *Uraspekte...*, p. 15, faz corresponder 2,6 com 2,5b; J.A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, p. 57, vê várias incongruências nos vv. iniciais do texto.

¹⁸⁸ S. ABIR leva a “crítica das fontes” ao extremo de ver em 2,4-7 quatro tradições, harmonizadas por um redactor, mas sem saber decidir a que “fontes” pertenceram: “Ohne Zweifel gehört die ‘ärz-Tradition zu P und die ‘adamah-Tradition zu J; ...[2,4b] bildet den Einleitungssatz zu der *sadäh*-Tradition, erkennbar daran, dass hier ‘ärz vor *shamajim* steht... Auch der folgende V. 5... bis V. 7 gehören offenbar zur ‘adamah-Tradition... Jedenfalls könnte man ‘ärz eliminieren ohne Inhalt und Stil zu ändern” (“Das Erdreich...”, pp. 128-129; cf. pp. 125-129).

¹⁸⁹ Assim pensam K. BUDDE, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, pp. 6-8 (considerando 2,5c-d como “zwei Glossen, ...mit der ursprünglichen Erzählung... unvereinbar”: pp. 6-7); H. GUNKEL, *Genesis*, pp. 4-6.27-28 (2,4b.6 viriam da sua “Paradiesesgeschichte”; 2,5 da “Schöpfungsgeschichte”), e, nas suas peugadas, os abaixo referidos (para 2,6) W.H. Schmidt com C. Westermann. S. DOCKX, *Le récit...*, pp. 36-45.61-68, vê aí diversas anomalias redaccionais, obra dum Redactor final. Pelo dito, fica sem força a proposta de J. DUS, que, na reconstrução do estrato mais original do texto, o faz começar pela criação do homem e da sua mulher (“Zwei Schichten...”, p. 99).

¹⁹⁰ Cf. J. BEGRICH, “Die Paradieserzählung”, p. 104; e P. HUMBERT, *Études...*, pp. 10-14, que nega esse duplicado.

¹⁹¹ Entra aqui, entre tantas, a posição de C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, p. 54: “...nach den Negativaussagen von V.5 in V.6 eine positive *Zustandsbeschreibung*... folgt” (repetido em p. 51); cf. a de J.A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, pp. 60-61 (“le funzioni del fenomeno sono qui [2,6] benefiche”) e de B.D. NAIDOFF, “A Man...”, p. 4: “The transition to the eventual fullness of creation begins in the very next verse, where the flood or mist waters ‘all’ (kol) the surface...”. Mesmo J. BOTTÉRO, “La naissance du monde...”, p. 190, depois de encabeçar o texto de 2,4b-5 com “le désert initial”, rotula 2,6-7 como “premiers éléments de progrès”. M. NAVARRO, *Barro...*, pp. 27-28.37-45.49, com a análise narrativa, e E.J. van WOLDE, *A Semiotic Analysis...*, pp. 83-84.114, com a análise semiótica, adoptam a positividade tradicional de 2,6, por tampouco elas terem investido no conhecimento do fundo mítico do texto.

served by the ‘flood’ than to induce fertility”¹⁹². Entre as várias interpretações positivas de 2,6 divulgou-se a da função de preparar a terra humedecendo-a para Deus criar o homem e os animais como faz o oleiro¹⁹³. Esta interpretação acarretou consigo ulteriores dificuldades¹⁹⁴. Na tentativa de harmonizar o reconhecido conteúdo negativo de 2,5 com o julgado positivo de 2,6, em alguns casos entendeu-se o w inicial de 2,6 como adversativo ou concessivo¹⁹⁵ e cometeram-se outros atentados contra a sintaxe de 2,4b-7¹⁹⁶. A inerente incompreensão da função do v. forçou conaturalmente a “crítica literária” a excluí-lo do texto original, e a considerá-lo adventício e como um fragmento de tradição originariamente autónomo, que aqui estaria fora de sítio: “V 6... wirkt aber aus mehreren Gründen syntaktisch und sachlich unpassend: Die positive Schilderung kommt vor dem Verbalsatz V 7 zu früh... V 6 bildet einen Gegensatz zu

¹⁹²J. SKINNER, *Genesis*, p. 55, que o traduz “but a flood (or mist) used to come up (periodically)”, justificando: “The meaning ‘flood’ comes from Ass. *edû*, applied to the annual overflow of a river” (parece fundir duas etimologias de 𐎶𐎵: a acádica com a suméria). Menos compreensível é ver aí, como G. CASTELLINO, “La storicità...”, p. 356, uma “scarsa irrigazione da «fonte»”, pois o texto estende o efeito de 𐎶𐎵𐎶𐎵 a “toda a superficie do solo cultivável”.

¹⁹³Assim pensam já o rabino Rachi (cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, p. 231), H. GUNKEL, *Genesis*, p. 6, e K. BUDDE, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, pp. 7.10, seguidos por P. HUMBERT, *Études...*, pp. 11-14.68, C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, pp. 52-53, B. VAWTER, *On Genesis*, p. 66, T. STORDALEN, “Man...”, pp. 14-15, M.A. MOLINA, “Génesis 2-3”, p. 99; U. CASSUTO em *La questione della Genesi*, p. 275.

¹⁹⁴O veredicto de J. DUS para 2,6 já era: “immer rätselhaft bleibenden...” (“Zwei Schichten...”, p. 100, n. 14). G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, p. 57, avisa: “the interpretation of vv 5-6 is difficult”.

¹⁹⁵M.Ph. KORSAK, *At the Start*. U. CASSUTO, *A Commentary...*, I, pp. 100.103: “but”. E.A. SPEISER, *Genesis*, p. 14: “instead”. B. VAWTER, *On Genesis*, p. 65: “but a stream was welling up out of the earth and was watering...”. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*: “But the fresh water ocean used to rise... and water...” (pp. 44.58). *Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung* (Stuttgart 1980): “aber Feuchtigkeit stieg... auf und tränkte...”. G. CASTELLINO, “Les origines...”, pp. 120.126, entende-o como “waw concessif”: “‘bien que, quoique’ (‘although’; ‘obgleich, obschon’)”. H.N. WALLACE, *The Eden Narrative*, p. 66, procurando justificar a presença de 2,6 no texto actual, traduz “but a source would come up”, asseverando que o seu conteúdo “has more to do with the theme of the garden of God than the theme of creation”; alinha 2,10 com 2,6, aparentemente julgando-os paralelos, pois não indica como 2,10 complementa 2,6.

¹⁹⁶Ph. TRIBLE, supondo que 2,6 é a resposta positiva à falta de chuva e elimina a razão de esterilidade da terra (*God...*, pp. 77-78), descobre tensões inexistentes, dá a 2,4b-7 a etiqueta de “tedious sentence/introduction” e faz começar a apódose em 2,6: “then a subterranean stream went up...” (pp. 75-76.78).

que, segundo ela, “regava” todo o solo — o v. 5, em aparente conflito, deixava a impressão duma zona desértica árida devido à falta de chuva. Mas a interpretação à luz do seu fundo mítico e cultural desqualifica essas soluções como inadequadas e possibilita uma leitura integral do texto, onde todos os elementos encontram perfeito sentido e até se tornam indispensáveis no interior desta narrativa, tal como ela está concebida e estruturada. Gen 2,5-6 quer remontar a antes das origens da irrigação do solo arável, pondo em contraste (mas como dois factores negativos complementares) a inexistência absoluta de vegetação (2,5a-c) com uma inundação que tornava impraticável o seu cultivo (2,6), também devido à falta do homem (2,5d). Ou seja, esboça sucintamente e explica etiologicamente dois fenómenos negativos que o homem primitivo mesopotâmico teve que enfrentar e combater para chegar à situação agrícola actual: a secura excessiva das planícies, que sem água de regadio eram estéreis, e a humidade excessiva das terras pantanosas, que só podiam ser cultivadas pelo homem depois de drenadas da água, orientada para canais ²⁰⁰.

No descrever as origens de tudo, o narrador, através dum processo mental retroactivo de reconstrução, vai remontando das realidades conhecidas do mundo actual e do homem em plenitude até chegar ao núcleo mais primitivo que pôde imaginar, ao primordial unitário e em estado puro ²⁰¹. Como para os mitos de origem mesopotâmicos, também para o autor de Gen 2,4b-3,24 a terra foi feita para o homem, e a única terra digna do homem é a que lhe oferece os recursos considerados indispensáveis para que nela e por ela o homem possa viver dignamente. Por isso, não sabe conceber as origens do mundo se não tomando como ponto de referência o homem e a sua cultura actual. Então espontaneamente concebe o princípio absoluto de tudo como uma situação do mundo em que não havia nada do que promovia o homem, um “nada” que era incompatível com o bem do homem. Assim põe em confronto a condição inicial da terra desértica e não-produtiva com o cultivo humano da אדמה como condição da sua transformação e frutificação em prol do próprio אדם. Faz depender estritamente a produtividade da אדמה da sua cultivação pelo אדם, como se sem esta a אדמה ainda não estivesse orientada

²⁰⁰ Cf. J. ERRANDONEA ALZUGUREN, *Edén...*, pp. 61.92-96.

²⁰¹ Cf. ERRANDONEA ALZUGUREN, *Edén...*, p. 83. Já assim procediam as sociedades arcaicas (cf. M. ELIADE, *Myth and Reality*, pp. 79.82-90.111-112.120.123; IDEM, “Structure...”, pp. 491-492). De igual processo mental intuitivo e imaginativo em Gen 2-3 fala (a propósito da universalidade do pecado) A.M. DUBARLE, *Le péché originel...*, pp. 9-19.49-55, assumido por L. ALONSO SCHÖKEL, “Motivos...”, pp. 296-297.309-315, e G. VELLA, “Il capitolo III...”, pp. 86-87.

para ele e apta a produzir-lhe o sustento. Opõe a aridez da terra como estado de vazio negativo à cultura humana como estado de ordem positiva. Preparava assim da melhor forma, o relato da “formação” do homem logo a seguir. E tal género de introdução faz pensar que as realidades cujas origens se vão descrever a seguir são pensadas em função do homem e de tudo o essencial que preenche a sua vida.

O confronto do início de Gen 2,4b-3,24 com o início de tantos mitos de origem mesopotâmicos deveria ser suficiente para explicar o trecho bíblico integral, sem as propostas correcções dos críticos²⁰². De facto, vários mitos de origem começam associando estreitamente ao homem o trabalho do campo, a organização da sua irrigação e o “fazer brotar toda a espécie de plantas”²⁰³, como faz Gen 2,4b-7, ou ligando claramente a criação do ser humano a um prévio estabelecimento da ordem universal ou a uma situação em que “ainda não havia” nada (nalguns casos mesmo com o uso da expressão “o céu e a terra” e com estilo literário análogo ao de Gen 2,4b-7)²⁰⁴. Como se irá comprovando à medida que se desenrolar a análise temática do texto, 2,4b-8 não é só uma progressiva delimitação geográfica do espaço e do cenário em que acontecerá o drama principal de Gen 3²⁰⁵, mas também tem a função de introduzir realidades mundanas e humanas (vegetação, irrigação, alimentação, sociedade), cuja origem se quer explicar na globalidade da narração. Esta observação abre ao leitor perspectivas para ler unitariamente a narração.

Ao fim deste cotejamento de Gen 2,4b-7 com os mitos de origem sumérios e acádicos temos razões para pensar que o texto bíblico pressupõe como fundo temático-literário a mesma concepção que eles deixam transparecer e fica esclarecido por ela. Este género de abordagem constitui, pois, um factor decisivo para enfrentar com nova metodologia e resolver os problemas da composição literária da narração. Os textos cuneiformes dão consistência à nossa visão da unidade temático-literária da narração e fundamentam a descoberta da sua estrutura literária, a aparecer no cap. X. Foi por não se terem lido esses vv. sobre este pano de fundo que não se

²⁰² Cf. o assiriólogo G. CASTELLINO, “La storicità...”, p. 357.

²⁰³ Cf. textos, acima citados, do mito bilingue da criação do homem e do mito sobre as origens pós-diluvianas da agricultura.

²⁰⁴ Cf. mito bilingue da criação do homem (linhas 1-19), o prólogo do certame entre o Pássaro e o Peixe (linhas 1-10), o início do mito de Enki e Ninmah (linhas 1-16 e 17ss), o início do mito sumério “Gilgamesh, Enkidu e o mundo inferior” (linhas 1-14), a criação do mundo por Marduk (linhas 1-21) e o poema de Atrahasis, em que a situação original insatisfatória (Tab. I, 1-170) se resolve com a imediata criação do homem (Tab. I, 188-197).

²⁰⁵ É o que pensa G. CASTELLINO, “Les origines...”, pp. 123.135-136, e, nas suas peugadas, F. FESTORAZZI, *La Bibbia...*, p. 85.

compreendeu a sua inter-relação orgânica e a sua projecção sobre o todo narrativo, agora patente. A frequente presença e a semelhante organização destes motivos nesses mitos apoia firmemente e ilumina claramente a *coesão redaccional do quadro de Gen 2,4b-7* tal como está, libertando-o da acusação de ter sido ‘composto’ a partir de tradições diversas. A inexpugnável demonstração dos contactos temáticos e da semelhança nos procedimentos de composição literária e estilística de Gen 2,4b-3,24 com as introduções dos textos cuneiformes ²⁰⁶ justifica neste ponto a *unidade narrativa de Gen 2,4b-3,24* e evidencia como são infundadas as tentativas de explicar diferentemente (por ex., com operações de crítica literária) a pretensa desorganização do trecho, mal entendido enquanto não se colocar no seu ambiente mítico. E a longa fórmula inicial de 2,4b-7 como período único e inteiriço, que já nos aparecia apoiada pelos mitos de origem mesopotâmicos com a — por vezes — longa enumeração de coisas inexistentes, manifesta-se agora fluente e lisa com perfeito sentido dentro da prótese e da apódose que a sustêm estruturalmente ²⁰⁷ e emerge em toda a sua coerência:

²⁰⁶ Cf. G. CASTELLINO, “Les origines...”, pp. 136-137.

²⁰⁷ “Der Komplex v. 4-7 besteht aus einem einzigen Satz, der sich in Vordersatz (v. 4b-6) und Nachsatz (v. 7) zerlegt, so daß aller Nachdruck auf die Schöpfung des Menschen fällt... Weggebrochen scheint nichts zu sein.” (O. PROCKSCH, *Die Genesis*, p. 20; cf. H. WERNER, *Uraspekte...*, pp. 14-16, com igual posição). Isto deveria ajudar U. CASSUTO a deixar de pensar que o período de 2,4b-7 com a proposição principal em 2,7 seria “un periodo così pesantemente complicato da esser del tutto alieno dall’indole della lingua ebraica e senza paragone possibile; le formule iniziali delle cosmogonie babilonesi, con le loro lunghe enumerazioni di cose che ancor non esistevano, sono ben lontane da una tale complicazione sintattica” (*La questione della Genesi*, pp. 270-271: cf. *A Commentary...*, I, p. 97, onde, todavia, se queixa com razão: “we are thus confronted here [2,4-7] with a concatenation of difficulties emanating from the assumption of a plurality of sources – a veritable tangle of problems from which, once caught, one can never extricate oneself”). Também se desacredita a acusação de G. von RAD à prótese de 2,4b-6: “Gegenüber P fällt schon hier die erzählerische Sorglosigkeit auf. Die Erschaffung des eigentlichen Weltgebäudes wird nur in einem lose vorgestellten Vordersatz gestreift!” (*Genesis*, p. 52). O narrador não relata a “criação do mundo” suposta em 2,4b – o nosso texto não é uma cosmogonia como a de Gen 1! – mas só prepara, sintética e “cuidadosamente”, o relato da origem das realidades essenciais da vida humana.

Dentro da integração literário-temática exposta parece não caber a visão de J.P. FLOß, “Sprachwissenschaftliche...”, p. 106: “Auf der Satzebene ergibt sich also zumindest kein Indiz gegen ein Verständnis von 4b als syntaktisch selbständigem Satz”; e traduz, inadmissivelmente: “Am Tage des Schaffens Jahwe Elohim waren Erde und Himmel”; defendendo a unidade literária de 2,4b-9 (cf. p. 90), a sua análise meticulosa ao nível da transmissão do texto e da crítica textual, da conjunção verbal e da união das frases, tem valor relativo: é difícil demonstrar a unidade de uma parcela textual (2,4b-9), independentemente da unidade literária mais dilatada que a integra.

“No dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus, e ainda não ²⁰⁸ havia qualquer erva do descampado e ainda não brotava qualquer planta do descampado, porque o Senhor Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para cultivar o solo arável e águas profundas subiam da terra embebendo toda a face do solo arável, então o Senhor Deus modelou o homem de humo do solo arável...”.

Por outras palavras, “no momento em que Jahvé Elohim deu origem a todas as coisas” actualmente existentes (que, portanto, dependem absolutamente d’Ele), “ainda não havia” nada daquilo que constitui a desejável prospe-ridade da terra do homem.

Este modo de narrar corresponde rigorosamente à função narrativa das expressões “quando... ainda não havia...” de sugerirem a não-existência das realidades cuja origem passariam logo a descrever os mitos de origem sumério-acádicos que as usavam ²⁰⁹. De facto, respondendo à lacuna notada em 2,5a-c, a origem da vegetação espontânea e não cultivada relata-se em 3,18, explicada como resultante duma acção humana ‘transgressiva’, e a da vegetação cultivável, logo em 2,8, ao Deus “plantar um גֵּן בְּעֶדֶן” e ao “fazer brotar do solo cultivável toda a espécie de árvores...” (2,8-9). A seguir, para responder a 2,5d-6, relata-se a origem da irrigação do solo por meio de um sistema fluvial (2,10-14) e a do seu cultivo pelo homem (2,15 com 3,23). É o início da organização do mundo do homem para produzir os bens por ele consumíveis. Esta produtividade da אֲדָמָה descrita em 2,8-15 começa a colmatar a situação geral de não-produtividade da terra e do solo, a que aludia conjunta e sinteticamente 2,5-6. A possibilidade de viragem deste díptico negativo para o positivo actual a explicar desencadeia-se e começa a perspectivar-se com o relato da origem do homem como primeira realidade positiva originada por Deus, o que põe em realce a unidade temática e literária do facto e do modo da sua “formação” com o precedente ²¹⁰. Antes dele não teria havido nada de positivo, de tudo aquilo cuja origem se vai narrar, precisamente para ele e em função dele.

²⁰⁸ Sobre este sentido de אֲדָמָה, cf. U. CASSUTO, *A Commentary...*, I, pp. 100-101; IDEM, *La questione della Genesi*, pp. 121-122; T. STORDALEN, “Man...”, pp. 9-10; M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, p. 229; P.P. SAYDON, *In Gen. 2, 4-25...*, p. 12.

²⁰⁹ C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, conhece esta característica literária mesopotâmica, mas não descobriu a sua correspondência em Gen 2-3: vê a menção da chuva em 2,5 “in inhaltlicher Konkurrenz zur Aussage von der aufsteigenden Flut in V.6” (p. 49; cf. p. 53) e recusa a “ursprüngliche Einheit” de 2,5, considerando חֲמִשִּׁיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ “als Einschub” e “Nachtrag” (p. 50; cf. pp. 47-51).

²¹⁰ Assim esvazia-se a leitura de 2,4b-17 por T.E. BOOMERSHINE, “The Structure...”, p. 121, como “description of a situation of lack”.

Capítulo II. A unidade temática e literária de Gen 2,4b-3,24 como “mito de origem”.

O ponto de vista unificante da narração inteira

Se qualquer texto pode ser lido desde diversos ângulos visuais, um é o ponto de vista mais abrangente que oferece o enquadramento ou ‘focalização’ correcta para a sua visão nítida e dá a medida precisa da sua aproximação. É a sua índole literária. A ‘focagem’ adequada de Gen 2-3 conseguiu-se pondo em foco os ‘filtros’ que contribuíram para a sua cristalização literária: os motivos temáticos e o contexto cultural alargado que lhe servem de pano de fundo e influíram de alguma forma na sua composição. Enquanto um leitor ‘inocente’ e sem nenhuma ‘pré-compreensão’ deste texto ou sem ponto de comparação com outros poderia enveredar por uma leitura de visão reduzida ou redutora, o seu cotejamento com os conteúdos de composições extrabíblicas congêneres armou-nos da grelha de leitura e do ‘ponto de vista’ através do qual ele quer ser perspectivado, dando-nos a chave para determinar a sua natureza literária. Este capítulo ao fim da análise literário-temática sintetiza o estudo já feito e o enquadramento programático, intento e núcleo central da tese, constituindo em si o seu fundamento metodológico.

1. Os motivos paralelos aos de Gen 2,4b-3,24 pertencem a “mitos de origem”

Os motivos paralelos aos de Gen 2-3 projectam luz na sua interpretação e evidenciam o facto inelidível de que o texto bíblico se exprime de forma semelhante às literaturas extrabíblicas do seu género e se move no mesmo círculo de ideias e problemáticas sobre as realidades humanas, dando-lhes respostas análogas às que aí se davam desde havia muito. Em Gen 2-3 ressoam ainda perceptivelmente as concepções, a linguagem e os símbolos míticos de numerosas e variadas tradições orais e escritas do antigo Próximo Oriente sobre as origens das coisas, usuais especialmente na Mesopotâmia. A visão das origens que das realidades terrestres tem Gen 2-3 já existia literariamente cristalizada num círculo de narrações míticas e inscreve-se numa longa pesquisa antropológica e religiosa com intuítos análogos²¹¹. Até estava feita a concatenação do tema “criação” com o das “origens” das deficiências da vida humana que se queriam explicar.

O cúmulo de paralelos usados em Gen 2-3 são as ideias centrais e mais usuais nos mitos de origem e, logo, as mais influentes. Se o autor de Gen

2,4b-3,24 não necessariamente os teve diante de si como fonte de inspiração, o conhecimento dessas tradições literárias ambientais então em voga tê-lo-á determinado no uso de bastantes motivos literários ²¹². Decisivo aqui não é determinar a relação genética ou histórica precisa destes materiais paralelos, nem se as alusões de Gen 2-3 a esses mitos eram deliberadas ou casuais, até porque essa seria uma decisão aleatória. Interessa antes *definir a natureza literária, as componentes essenciais e a função das narrações que continham esses paralelos*, para facilitar a definição funcional da índole literária de Gen 2,4b-3,24.

Elas são todas do mesmo género. São relatos fantásticos de fenómenos existenciais e acontecimentos históricos, apresentados como primordiais e reconhecidamente significativos e fundadores de sentido para a vida humana. São, pois, “mitos”, no sentido de que

um mito relata acontecimentos que têm lugar *in principio*, isto é «nos princípios» num instante primordial e intemporal, num lapso de *tempo sagrado*. Este tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, da duração contínua e irreversível na qual se insere a nossa existência quotidiana e des-sacralizada... Numa palavra, supõe-se o mito passado num tempo... intemporal, num instante sem duração... Um mito arranca o homem do seu tempo próprio - do seu tempo individual, cronológico, «histórico» - e projecta-o, pelo menos simbolicamente, no Grande Tempo, num instante paradoxal que não pode ser medido porque não é constituído por uma duração. O que é o mesmo que dizer que o mito implica uma ruptura do Tempo e do mundo circundante ²¹³.

A tipologia e morfologia do “mito” é complexa e insolúvel nesta sede e não podemos pretender unificar as suas múltiplas funções ²¹⁴. Menos

²¹¹ Já A. DILLMANN, *Die Genesis*, p. 42, põe Gen 2-3 “auf gleicher Linie mit den entsprechenden ‘Mythen’ der alten Völker”. Cf. B. OTZEN, “The Concept of Myth”, p. 3.

²¹² Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 337; J. BRIEND, “Gn 2-3...”, p. 126.

²¹³ M. ELIADE, *Imagens e símbolos*, pp. 57-58 (cf. IDEM, *Le sacré...*, pp. 60-90). Cf. E. AUERBACH, *Mimesis*, pp. 154-155.

²¹⁴ Cf. G.S. KIRK, que, todavia, ensaia uma tipologia simplificada das funções do mito (*Myth*, pp. 7-8.28-29.252-261.284-285). J.L. MCKENZIE, “Myth...”, pp. 265-274, aduz resenha e análise de diversas tentativas de definir e individuar as funções do mito em geral e na Mesopotâmia. C. PETERSEN, *Mythos...*, pp. 23-31, dá as características dos mitos do antigo Próximo Oriente. Cf. ainda J. BARR, “The Meaning of ‘Mythology’...”, pp. 1-7; W.G. LAMBERT, “OT Mythology...”, p. 124-125; J. WAARDENBURG, “Symbolic Aspects of Myth”, pp. 41-65; W.H. SCHMIDT, “Mythos im AT”, pp. 237-

ainda tencionamos enquadrar a problemática do “mito” no estudo dos “géneros literários”, como para desimpedir o caminho para predicar da nossa narração o que tipifica esse “género”, para individuar a sua composição, características e estrutura literária que a deveria entrosar. Esse procedimento no nosso caso não basta e só tem uma importância relativa; não é pertinente de todo e seria em parte extravagante: fugiria à verdadeira natureza da questão, que não é propriamente tratar do seu “género literário” como ponto usual da exegese dum texto, mas antes precisar concretamente que Gen 2,4b-3,24 é um “mito de origem” e quais as consequências dessa realidade para apreender o significado e a unidade da narração.

Se sublinharmos o funcional na definição dos “mitos”, os que iluminam caleidoscopicamente Gen 2-3 têm características comuns e função sócio-religiosa análoga que os reduzem comodamente ao mesmo tipo ²¹⁵. Relatam as origens de fenómenos, aspectos essenciais, problemas ou factos da realidade mundana e as bases da sociedade e da experiência cultural humana actual (benefício da agricultura e da irrigação, organização do cosmo, criação da humanidade, doenças e lados maus da vida humana, relações do género humano com a divindade, o papel do ser humano no mundo...) pondo o seu estabelecimento e fundação de uma vez para sempre num tempo antes da história, com o intuito de a explicar ou justificar e a tornar menos enigmática e mais aceitável à compreensão e como tentativa de a integrar na totalidade da vida humana ²¹⁶.

Ora, *esses mitos chamam-se “mitos de origem”* ²¹⁷.

242; J.W. ROGERSON, *Myth...*, pp. 153-173 (especialmente 166.173-178); B. OTZEN, “The Concept of Myth”, pp. 4-13; Th. JACOBSEN, “The Eridu Genesis”, p. 529.

²¹⁵ Cf. observações genéricas sobre uma análise tipológica da literatura mesopotâmica, em H. VANSTIPHOUT, “Some Thoughts...”, pp. 1-11.

²¹⁶ Cf. R. BASTIDE, *Il sacro selvaggio*, p. 79; J. BARR, “The Meaning of ‘Mythology’...”, pp. 1-4.

²¹⁷ Cf. W.G. LAMBERT, “The Theology of Death”, p. 53, e “Kosmogonie”, p. 219. R. PETTAZZONI, “Verità del mito”, fala de “i miti delle origini con le loro grandi figure di esseri creatori - creatori del mondo e del genere umano, creatori della vita e della morte” (p. 113; em todo o artigo, pp. 104-116, ilustra e exemplifica “i miti delle origini” de povos primitivos). U. BIANCHI, “Teogonie greche...”, caracteriza os textos que tratam “delle origini”, dizendo que no seu posicionamento “il mito... implica una visione e una spiegazione generale delle cose e delle origini” (p. 7). É com o título de “Myths of Origins” que S.N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, pp. 30-75, abarca a maioria dos textos mesopotâmicos que referimos como paralelos a Gen 2-3. P. XELLA, *Problemi del mito...*, p. 21, chama-os “miti delle origini” (cf. p. 35).

Myths of origin... reveal how the cosmos was shaped and changed, how man became mortal, sexually diversified, and compelled to work in order to live... Now this primordial, sacred history, brought together by the totality of significant myths, is fundamental because it explains, and by the same token justifies, the existence of the world, of man and society. This is the reason, that a mythology is considered at once a *true history*: it relates how things came into being, providing the exemplary model and also the justifications of man's activities. One understands what one is - mortal and of a certain sex - and how that came about, because the myths tell how death and sexuality made their appearance ²¹⁸.

Fazendo de intermediário entre o presente conhecido e o passado inicial desconhecido, o “mito de origem” estabelece como “origem” um facto primordial, em que funda todos os acontecimentos congêneres e pelo qual também o presente é definido, ‘modelado’ e sublimado ²¹⁹. Assim anula a distância abissal entre a actualidade do mundo histórico e o seu início.

Il mito non è pura finzione: non è favola, ma storia: ‘storia vera’ e non ‘storia falsa’. Storia vera per il suo contenuto, racconto di avvenimenti realmente accaduti, a cominciare da quelli grandiosi delle origini: origine del mondo e dell’umanità, origine della vita e della morte, origine delle specie animali e vegetali, origine della caccia e dell’agricoltura...: eventi lontani nel tempo, dai quali ebbe principio e fondamento la vita presente, dai quali procede la struttura attuale della società e tuttora ne dipende... Ecco perchè i miti sono storie vere e non possono essere storie false. La

²¹⁸ M. ELIADE, *The Quest*, p. 76, falando dos “mitos de origem” nas sociedades arcaicas e tradicionais (cf. IDEM, “Structure...”, p. 472; e C. PAIRAULT, “À propos de mythes d’origine oralement transmis”, pp. 499-517). A sua representativa definição de “mito” em geral em *Myth and Reality*, pp. 5-6, pode em realidade definir o “mito de origem” ou aplicar-se a ele. “A poco que se profundice en los mitos concretos de las sociedades primitivas, se advierte que todo mito es siempre un mito de origen” (S. PÁNIKER, *Aproximación al origen*, p. 300). Cf. J.L. MCKENZIE, “Myth...”, pp. 269-274). Estudando os mais antigos mitos mesopotâmicos, Th. JACOBSEN, “Mesopotamia”, p. 151, distingue dois grupos: *myths of origin* e *myths of organization*. Esta distinção é escusada, pois eles são redutíveis ao único grupo de “mitos de origem”, podendo-se falar de *origem* da agricultura em vez de da sua *organização*.

²¹⁹ Cf. J. GOETZ, “Symbole et mythe”, pp. 458-459. Para ele, o símbolo através do mito “assure l’homme que ce qu’il vit et fait dans son expérience de tous les jours bien d’autres existants le vivent et l’ont vécu également partout et toujours, depuis les origines: la seule chose que distingue l’homme c’est que, par la contemplation, il en est conscient [p. 459]... C’est lorsqu’une prise de conscience d’un aspect de la condition humaine rencontre constamment des situations semblables dans la nature que naît le mythe. Nous ne disons pas un «problème humain» parce que c’est justement la fonction du mythe de supprimer le problème pour ne retenir que le fait” (p. 454).

loro verità non è di ordine logico; nemmeno è di ordine storico: è, soprattutto, di ordine religioso ²²⁰.

Dada a impenetrabilidade de certos fenómenos actuais, o mitógrafo constrói a sua narração sobre os próprios dados do problema que procura penetrar e equilibrar, fazendo-o remontar às suas origens:

Le mythe n'est pas le moins du monde le récit d'un témoin ou de son truchement; il n'a aucunement pour but de nous apprendre ou attester un événement constaté, comme tel. Il s'ensuit que sa vérité n'est pas à rechercher dans la commensuration des faits qu'il nous rapporte avec une série extramentale d'événements, qu'il n'aurait fait qu'enregistrer... La suite des événements rapportés par le récit mythique est donc, comme disent les logiciens, accidentelle à la vérité du mythe: cette dernière est ailleurs. Dans la pensée de ses auteurs, le mythe a pour but de matérialiser et d'habiller de palpable, de visible, de mouvementé et de dramatique des intuitions, des conjectures, des idées, de soi désincarnées et conceptuelles, pour nous les communiquer dans l'imaginaire, et non pas dans l'abstrait. Il n'enregistre pas des *constatations*, mais des *explications* ²²¹.

Remontando à origem das coisas como ao princípio duma linha temporal, o “mito de origem” parece-se ao modo como o historiador arranja narrativamente os seus dados ²²²: é uma tentativa de fazer história e pode ver-se como uma confluência do mito com a história, enxerto

²²⁰ Diz dos “mitos de origem” R. PETTAZZONI, “Verità del mito”, pp. 108-109; na p. 114 exalta “la elevatezza, la serietà, la dignità, la grandiosità dei miti delle origini, che sono ‘storie vere’” (cf. pp. 104-107.113-115; IDEM, *Essays...*, p. 26). “Dans la perspective de l'esprit moderne, le mythe... abolit l'«histoire». Mais il faut noter que la majorité des mythes, par le seul fait qu'ils énoncent *ce qui s'est passé «in illo tempore»*, constituent eux-mêmes une *histoire exemplaire* du groupe humain qui les a conservés et du Cosmos de ce groupe humain. Il n'est pas jusqu'au mythe cosmogonique qui ne soit lui aussi une *histoire*, puisqu'il raconte tout ce qui s'est passé *ab origine*. A une réserve près évidemment, à savoir qu'il ne s'agit pas d'«histoire» dans l'acception moderne du terme - d'événements irréversibles et non répétables - mais d'une *histoire exemplaire...*” (M. ELIADE, *Traité...*, pp. 366-367; cf. pp. 367-369; IDEM, *Myth and Reality*, pp. 1-10.18). Falando de Gen 2-3, P. RICOEUR, *Le conflit...*, p. 281, precisa atiladamente: “le mythe n'est pas seulement pseudo-histoire, il est révélat; comme tel, il découvre une dimension de l'expérience qui sans lui serait restée sans expression et, du même coup, eût avorté en tant même qu'expérience vécue”.

²²¹ J. BOTTÉRO, *Naissance de Dieu*, p. 216; cf. pp. 215-217.220 e BOT-KRA, pp. 80-90.

²²² Assim fala Th. JACOBSEN, “The Eridu Genesis”, p. 528, a propósito da concatenação de vários temas: o da natureza ao da civilização, o do dilúvio ao das cidades, o da total aridez ao da irrigação organizada nos mitos do dilúvio sumério e de Atrahasis (cf. p. 529).

duma no outro e, até certo ponto, o cerrado tecido duma com o outro ²²³. “Mito de origem” e história são duas formas polares de afirmar verdades, de exprimir e explicar a realidade humana actual inserindo-a numa cadeia de causas e efeitos.

Der Mythos ist also im Alten Orient mehr als nur eine im Außerirdischen spielende Erzählung, er kann vielmehr, so wie die Sage, auch geschichtliche Einschlüsse aufweisen und ist schließlich, weil für wahr gehalten, selbst wahre Geschichte und glaubwürdige historische Nachricht. Sieht man von dieser subjektiven Grundhaltung ab, so besteht sein besonderes Kennzeichen gegenüber der authentisch historischen Quelle in dem Bestreben, vermittels der geschilderten Ereignisse eine Deutung der Probleme des menschlichen Seins zu suchen ²²⁴.

O mito de origem é expressão de experiência humana e uma forma de a assimilar ²²⁵. Aliás, é a única maneira de fazer história das origens humanas desconhecidas e de contar esse momento inicial da história; é um modo de perceber, assumir e interpretar a realidade histórica ²²⁶. Embora não seja

²²³ Cf. D. DAMROSCH, *The Narrative Covenant*, pp. 93.97.100.102.114-118; e (sobre as primeiras tentativas conhecidas de historificar os elementos míticos da tradição épica grega e de os fazer corresponder com os dados da existência actual) R. SCHOLLES - R. KELLOGG, *The Nature of Narrative*, pp. 118-119; K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, pp. 95-235 (pp. 21-92 trata da relação mito-ciência como dicotomia da cultura moderna: cf. sua crítica por S. IMHOOF, “Le mythe contre la science”, pp. 217-224, e por G. LÜLING, “Die Wahrheit des Mythos”, pp. 80-87); J. RUDHARDT, “Mythe...”, pp. 83-104. Sobre relação entre história e mito, cf. E. LEACH, “Anthropological...”, pp. 8-12; N. FRYE, *The Great Code*, pp. 31-34.40. Sobre a polaridade “mito-história”, transformada em dicotomia na história do pensamento humano e suas consequências na interpretação da Bíblia, cf. G. GREEN, “Myth, History...”, pp. 19-38.

²²⁴ K. HECKER, *Untersuchungen...*, pp. 20-21. Cf. P. CHIOZZI, “I miti dell’origine...”, p. 255.

²²⁵ Cf. J. WAARDENBURG, “Symbolic...”, pp. 41-65; H.H. OLIVER, “Relational Ontology...”, pp. 69-85.

²²⁶ Não resta, pois, lugar para a oposição entre história e mito (cf. K. KOCH, “Qādām”, pp. 253-260; tal oposição é afirmada, e.g., por P. GIBERT, *Croire aujourd’hui...*, pp. 36-37). “Le mythe ne s’oppose pas à l’histoire, il la dépasse. Le mythe n’est pas l’histoire puisqu’il s’occupe de sujets qui sont en dehors de l’histoire critique (par exemple l’origine du monde)... Son explication est fondée sur la projection de vérités plus profondes à l’homme et connues par d’autres moyens que la raison” (J.-L. CUNCHILLOS, “Peut-on parler...”, p. 82). “Myths... can also be used as an indirect source of historical knowledge. Whereas some scholars, especially in theological circles, have opposed mythical to historical consciousness, others have pointed at the fact that myth reveals precisely human involvement in history” (J. WAARDENBURG, “Symbolic...”, p. 54). Cf. J. VÍLCHEZ, “Génesis 1-3 y el mito”, pp. 257-258.261.

historiografia, no fundo tem a intencionalidade histórica de colocar-se no ponto inicial fundamentante (nas “origens”) da história humana, narrando-as para a explicar. O *mito de origem é etilogia da história* e quer dizer como se origina. C. Lévi-Strauss, depois de examinar uma cadeia de mitos de origem, com estrutura básica igual e com uma célula de conteúdo fundamentalmente justificativo duma realidade humana do momento presente, conclui que neles não está bem definida a fronteira entre mito e história, inclinando-se a pensar que a história substitui o mito e desempenha a função análoga de assegurar que o presente explicado permanece fiel ao passado e às origens²²⁷. É uma espécie de fusão entre o começo absoluto e o começo relativo dos factos humanos²²⁸.

Esta convergência entre mito e história verificava-se ostensivamente na atitude cultural mesopotâmica relativamente a factos significativos do passado histórico, acolhidos e registados pela tradição e interpretados mediante uma mitificação ou inserção num certo esquema mítico como modo de os reviver e reinterpretar. Mas a íntima relação, permeabilidade, interpenetrabilidade e quase incindibilidade entre mito e história observam-se especialmente nos seus “mitos de origem”²²⁹.

Já se está a ver, pois, que tendo o “*mito de origem*” intenção e função explicativa do presente, *é por natureza e essencialmente etiológico*. Nesse aspecto sobrepõe-se à etilogia das origens e coincide com ela. Está em função do esclarecimento. As origens primeiras do mundo e da vida humana implicam relação a uma instância que não é a da manifestação mas antes a da penetração intuitiva, que não se pergunta pelo “como” mas pelo “que” e pelo “porquê”. O “mito de origem” e a etilogia das origens respondem às questões “donde provém isto?” “por que existe isto?”²³⁰. Dado que

²²⁷ Cf. *Mito e significado*, pp. 53-64. G.S. KIRK, *Myth...*, que critica a sua “universalizing theory of myths”, reconhece: “What Lévi-Strauss has succeeded in doing is to demonstrate that some myths in some cultures can have a kind of explanatory function that had not previously been suspected... Sometimes a myth will fulfil several of these functions at once, as well as offering explanations of origins” (p. 83; cf. pp. 42-83.252-253.259.282-284). “Os dados históricos e sociais constituem os invólucros essenciais dos mitos” (R. CAILLOIS, *O mito e o homem*, p. 20).

²²⁸ Cf. G.S. KIRK, *Myth*, pp. 20.31-41 (que relaciona o mito com o “folktales”, defendendo a mobilidade de um género ao outro), e P. GIBERT, “Problèmes historiques...”, pp. 477-481.

²²⁹ Cf. P. XELLA, *Problemi del mito...*, passim, especialmente pp. 24-46. Na p. 35 acentua a tendência mesopotâmica “a far coincidere il tempo mitico e il tempo storico, che non sono più distinguibili nettamente”; sobre o “tempo mítico”, cf. pp. 10-11.27.35-36.39.

²³⁰ Ch. KERÉNYI, “De l’origine...”, acentuando o “aspecto etiológico da mitologia” (pp. 15-17), restringe: “La mythologie motive. En réalité, elle ne répond pas à la question

ambos envolvem o leitor com o véu narrativo mítico que vela e desvela simultaneamente, essencial neles é saber o que e como querem explicar. O conteúdo de ambos é o puro presente da ordem natural do mundo e da sociedade humana que querem fundamentar como sancionada pela vontade suprema e inexorável dispensação da divindade ²³¹. Para comunicar a ideia da origem de todas as realidades por ele abarcadas, o mito de origem enlaça-as ao tempo primordial por uma forma literária que as coloca “no princípio” de tudo e no momento da criação do mundo como um todo:

Every origin myth narrates and justifies a ‘new situation’ – new in the sense that it did not exist *from the beginning of the World*. Origin myths continue and complete the cosmogonic myth. They tell how the world was changed... This is why some origin myths begin by outlining a cosmogony. This dependence of origin myths upon the cosmogonic myth is easier to explain if we bear in mind that, in both cases alike, there is a ‘beginning’. But the absolute ‘beginning’ is the Creation of the World... It is not enough to *know* the ‘origin’, it is necessary to re-establish the moment when such-and-such a thing was created. This finds expression in ‘going back’ until the original, strong, sacred Time is recovered. And... recovering the primordial Time... is brought about

«pourquoi?», mais «à la suite de quoi?»” (cf. pp. 11-41). Mas talvez não há razões suficientes para essa distinção. “Weil der Mythos das Seiende als ein Gewordenes sieht, das Jetzt aus dem Einst ableitet, konnte man ihn als ‘Ursprungserzählung’ oder ‘Ätiologie’ bezeichnen. In der Ätiologie wird das ‘Begründen’ des Mythos zum Erklären. Die Frage nach dem Warum des Daseins wird mit dem Woher beantwortet... Tragen zumindest die Schöpfungs- und Urstandsmythen stets ein ätiologisches Moment in sich” (W.H. SCHMIDT, “Mythos im AT”, p. 239; cf. pp. 238-239, e J. SLOK, “Der Mythos...I”, 1263-1264).

²³¹ G.S. KIRK, *Myth*, não usa a designação “mitos de origem”; mas, orientado para o conteúdo dos mitos, qualifica uma das suas funções como “explanatory”, pondo-a em nexos com a etiologia (pp. 257-260). Depois de analisar alguns dos mitos sumérios e acádicos (pp. 84-131) que nos apareceram mais ilustrativos de Gen 2-3, resume assim o objectivo deles: “...to establish the natural and social order as products of inevitability and divine mastery, and to elicit new conclusions about natural and human fertility, nature and culture, life and death... [p. 253]. Its main persuasive technique is to reveal, in dramatic circumstances, the irreversible order of nature or decree of the gods; for it tends to substantiate the dogma by a practical demonstration of the impossibility of evading it” (p. 259; para o seu ímpeto explicativo, cf. especialmente pp. 115-120). Segundo E.R. MacCORMAC, “these [mesopotamic] myths certainly perform explanatory functions... The sacred stories become final explanations of the nature of the world and man” (*Metaphor and Myth...*, p. 119). Cf. M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, p. 94; R. LABAT - A. CAQUOT - M. SZNYCER - M. VIEYRA, *Les religions...*, p. 22; J. MARTÍN VELASCO, “Mito...”, pp. 252-254; J.W. ROGERSON, *Myth...*, p. 175; E.-J. WASCHKE, “Mythos...”, pp. 10-12.15.19; P. GIBERT, *Mythes...*, pp. 27-29.

primarily by re-establishing the 'absolute beginning', that is, the Creation of the World ²³².

O mito de origem não investiga analiticamente as relações dos fenómenos que narra, nem sonda as imperscrutáveis origens do mundo e do homem; propõe uma causalidade mítica para as realidades existentes, onde uma inquisição racional não chegaria e uma causalidade metafísica seria impensável ²³³. É um modo de dizer o que somos e por que somos assim; enquanto apresentação intuitiva e aproximativa das origens das coisas, é uma fotografia, em negativo, da realidade humana de 'hoje', colocada "no princípio"; é um modo de chegar às suas 'causas', mas não às causas objectivas ²³⁴. Ele é real porque relata as manifestações da verdadeira realidade humana ²³⁵, mas não diz tudo sobre a sua natureza. Tem potencialidades para a explicar, mas também tem limites. "[Myths] are stories. As such, understanding what they tell is understanding what they intend. A story is both *disclosure* and *limit*. What it intends, it conveys; what it does not convey, it does not intend. The task of the interpreter is solely to understand what it intends and to respect what it does not intend" ²³⁶. Para a explicar mais a fundo e noutros aspectos, será preciso recorrer a explicações de outro género.

Frequentemente a exegese designa indistintamente "mitos de criação" os mitos com semelhanças a Gen 2-3. Realmente, na sua forma literária "mitos de origem" e "mitos de criação" parecem-se em muitos rasgos e sobrepõem-se em parte no tema da criação de alguns seres, pois alguns "mitos de origem" misturam autênticas criações por parte da divindade com a descrição da procedência e origem de realidades várias que não aconteceram necessariamente por criação; por ex., a epopeia de Gilgames fala da criação dum homem e da origem da civilização humana. Aliás, uns e outros têm função análoga e o mesmo carácter existencial: explicar etiológicamente a existência das realidades actuais ²³⁷. Mas a qualificação

²³² M. ELIADE, *Myth and Reality*, pp. 21.37; cf. p. 36.

²³³ "La mythologie n'indique pas les causes (αἷτια). Elle ne le fait (elle n'est «étologique») que pour autant que les αἷτια sont des ἀρχαί" (Ch KERÉNYI, "De l'origine...", p. 18).

²³⁴ Sobre o nexa causa-efeito no pensamento mítico cf. J.L. MCKENZIE, "Myth...", pp. 271-273, e BOT-KRA, pp. 85.87.

²³⁵ Veja-se esta ideia mais desenvolvida em M. ELIADE, *Imagens e símbolos*, pp. 33-37.40. Cf. S.N. KRAMER, *From the Poetry...*, pp. 48-50.

²³⁶ H.H. OLIVER, *Relational Ontology...*, pp. 77-78; cf. pp. 80-82.

²³⁷ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 26-36 (especialmente 34-36). A distinção entre "mitos de criação" e "mitos de origem" no confronto dos mitos mesopotâmicos com

de “mitos de criação” não encaixa exactamente nos “mitos de origem”. Estes têm um alcance mais amplo, como categoria genérica inclusiva dos “mitos de criação”: não tratam estritamente ou só da “criação” de determinadas realidades mas antes da sua origem (como da agricultura organizada, da civilização, do vestido, de costumes ou modos de ser e viver em família e em sociedade, da morte...), incluindo outros dados para além da pura criação ou dilatando o processo de criação propriamente dita.

It is very evident indeed that myths of creation are akin by their nature to myths of beginnings. Myths of beginnings are extremely miscellaneous. In the midst of their highly differentiated morphology we find several forms which are better characterised, and of these the creation-myth is one... The creation-myth, however, varied its particular shapes may be, forms part of the more general category of myths of beginnings. The relation is the same as that which subordinates the species to the genus, the myth of beginnings being the genus of which the creation-myth is a species. The result is that the creation-myth shares the same nature as the myth of beginnings. Hence it follows that the creation-myth has a value, a *raison d'être*, a truth of its own, analogous to those of the myth of beginnings. The creation-myth is true by the same right as the myth of beginnings is, and in the same sense; if the truth of the myth of beginnings is one of faith and of life, so also is the truth of the creation-myth; it is a mythical truth which is for that very reason a religious truth ²³⁸.

Gen 2-3 já é nitidamente feita por T. STORDALEN, “Man...”, pp. 8-9, embora sem definir em que consista a diferença. Não se apercebendo desta distinção, e chamando “Schöpfungsmýthen” aos mitos de origem mesopotâmicos, J. JEREMIAS sublinha uma diferença de concepção entre eles e os textos similares do AT (“Schöpfung...”, pp. 12-13.33).

²³⁸ R. PETTAZZONI, *Essays...*, pp. 26-27; cf. pp. 26-36. M. ELIADE discorda da classificação de Pettazzoni: “The proof that the cosmogonic myth is not a mere *variant* of the *species* ‘origin myth’ resides in the fact that cosmogonies... serve as the model for all kinds of ‘creations’” (*Myth and Reality*, p. 38; cf. pp. 21-37; todavia, admite na p. 21: “Every mythical account of the *origin* of anything presupposes and continues the cosmogony. From the structural point of view, origin myths can be homologized with the cosmogonic myth. The creation of the World being the pre-eminent instance of creation the cosmogony becomes the exemplary model for ‘creation’ of every kind. This does not mean that the origin myth initiates or copies the cosmogonic model, for no concerted and systematized reflection is involved. But every new appearance – an animal, a plant, an institution – implies the existence of a World”: cf. IDEM, *The Quest*, pp. 75-76, e “Structure...”, pp. 472.490-491). J. HAEKEL, “Mythos...II”, 1272, dentre os vários tipos de mitos distingue “kosmogonische Mythen” e “Urstands-Mythen”, dizendo destes o que cabe aos mitos de origem: “erzählen von den Bedingungen, Zuständen und Begebenheiten unmittelbar

Estas distinções são dirimentes e decisórias para chamar “mitos de origem” os mitos a que pertencem os motivos paralelos aos de Gen 2-3, admitindo que alguns deles, como o *Enuma elis*, sejam essencialmente “mitos de criação” ou cosmogonias, como o é Gen 1.

2. Gen 2,4b-3,24 é um “mito de origem”

Tudo isto pode-se predicar de Gen 2,4b-3,24. Aliás, se os seus paralelos são “mitos de origem”, é natural aplicar-lhe a etiqueta que lhes serve a eles e dizer que também é um “mito de origem”. Os orientistas, familiarizados com o campo literário em que nasceu o texto, reconhecem-no naturalmente como tal ²³⁹. J. Bottéro, depois de explicar a natureza e função do mito em geral, atento particularmente aos mitos de origem mesopotâmicos, conclui justamente, virando-se para “notre récit du «Péché originel»”:

Il saute aux yeux que nous nous trouvons, ici, en présence d'un de ces mythes... On l'a écrit dans un temps et un milieu culturel où le recours au mythe était universel, où l'on ne pouvait même... recourir à rien d'autre qu'à ces «imaginationes calculées» pour répondre à d'aussi hautes et universelles questions... L'explication de l'état vicieux et infortuné des hommes... est donc mythologique ²⁴⁰.

E W.G. Lambert, inclui Gen 2-3 entre diversos mitos relativos às origens: “it is customary to refer to Ovid's *Metamorphoses*, Hesiod's *Theogony*, the Babylonian *Enuma Elish*, Gen. i-iii and the Ras Shamra Baal texts as myths, which indeed they are... Folkloristic presentations of myth are also well known, as in Gen. ii-iii” ²⁴¹.

Como já fomos observando durante a análise literário-temática, o texto bíblico está constelado de motivos próprios das “narrações de origem” do antigo Próximo Oriente, especialmente mesopotâmicas; e provisoriamente fomos designando Gen 2,4b-3,24 uma delas. Mas essa designação ainda deixava esbatida a índole literária de tais narrações. Por

nach der Schöpfung bzw. Weltentstehung. Existentielle Menschheitsfragen kommen hier zur Behandlung, wie der Ursprung des Todes, des Geschlechtsverkehrs, des Übels”. Falando do “acto de criação” como “the divine establishment of the cosmos, of the well-ordered world in which man lives”, B. OTZEN diz: “some scholars prefer the term ‘myths of the beginning’” (“The Concept of Myth”, p. 9).

²³⁹ Cf. F.R. McCURLEY, *Ancient Myths...*, p. 4.

²⁴⁰ “La naissance du monde...”, p. 218.

²⁴¹ “OT Mythology...”, pp. 125.128.

isso, já chamávamos frequentemente as extrabíblicas com a sua precisa qualificação de “mitos de origem”. Ora, *Gen 2, 4b-3, 24 tem as características essenciais dos “mitos de origem”*. Não só os seus temas e os motivos, mas também a linguagem, o estilo, a forma de organização e estrutura lógica da trama temática são os clássicos e tradicionais, comuns aos textos reconhecidos como “mitos de origem” do antigo Próximo Oriente.

Portanto, *além de razões de paralelismo, também razões intrínsecas nos levam a defini-lo “mito de origem”*. A articulação narrativa dos seus motivos e dados literários corresponde à de “mitos de origem”. Trata da mesma forma os mesmos temas e problemáticas, revelando parentesco até nas diferenças ²⁴². A análise interna e pormenorizada do conteúdo do texto já efectuada permite agora esta afirmação sobre a sua globalidade. As coordenadas de tempo e lugar da acção da narração, que também contribuem para a captação da sua natureza literária ²⁴³, definem-na como uma situação primordial que transcende realidades humanas individuais, mas que as tipifica e explica na sua essência. O tempo da narração, que coloca o leitor fora do tempo histórico, antes da história e para a explicar, é nitidamente o tempo mítico das origens ²⁴⁴. Lança uma ponte entre “o tempo universal” ou cósmico e “o tempo vivido” ²⁴⁵, ou seja, entre o imaginado princípio do tempo em absoluto e o tempo presente, cujo início se explica etilogicamente. O narrador abarca esses dois momentos temporais por meio da fórmula inicial em 2,4b-6, fazendo remontar unificadamente a origem de todas as coisas que apresenta ao mesmo e único “dia” original de toda a criação. O “lugar” da acção é igualmente mítico, colocado nas origens de tudo, “no pomar duma veiga”, fora do

²⁴² “Die Verwandtschaft zwischen zwei Mythen braucht nämlich nicht nur in auffallenden Ähnlichkeiten zu bestehen. Vielmehr kann sie genau so gut in den Unterschieden liegen, wenn diese wohlgeordnet als zwei Fassungen einer gemeinsamen Problematik auftreten” (H.J.L. JENSEN, “Über den Ursprung...”, p. 35). B.F. BATTO, *Slaying...*, considera as várias passagens de Gen 1-11 atribuídas pela crítica literária ao J “an Israelite myth of origins”, reconfigurado à imagem de mitos mesopotâmicos, especialmente da tradição de Atrahasis (pp. 43-62.70).

²⁴³ Cf. Sh. BAR-EFRAT, *Narrative Art...*, pp. 141-196, do ponto de vista da narratividade.

²⁴⁴ “Le temps mythique n’est pas le passé, mais c’est le passé rendu présent” (J. van DIJK, *LUGAL UD...*, p. 9). “Le temps mythique n’est... pas un temps antérieur au temps historique: au contraire, il est toujours présent, il soutient le temps historique... Le temps mythique, en réalité, n’est pas un temps, pas plus que ne l’est l’éternité. C’est un niveau de perception plus profond que celui de la perception sensible, bien qu’il passe à travers celui-ci” (J. GOETZ, “Symbole et mythe”, p. 458).

²⁴⁵ Como os chamaria P. RICOEUR, *Temps et récit*, III, pp. 153-160.

horizonte da experiência humana empírica e não homologável com uma geografia física precisa, para a explicar. Está, pois, carregado de ímpeto etiológico, distintivo essencial e constitutivo dos “mitos de origem”.

Precisamente enquanto relato etiológico e “mito de origem”, Gen 2,4b-3,24 enlaça-se à história, embora não por meio duma narração histórica, “geschichtliche”, pois a etiologia coincidente com o “mito de origem” salta para fora do espaço da história para aparentar “in einer Art zeitloser Zeit ablaufend”²⁴⁶. Embora a narração não seja histórica em sentido fático, entendida como descrição dum acontecimento único, irrepetível, pode-se considerar histórica em sentido global e estrutural²⁴⁷, já que se refaz às origens da história humana para explicar conteúdos históricos actuais como continuidade ininterrupta desde o seu imaginado início. Não sendo história propriamente dita, faz cristalizar a história, ao colocar-se no início duma linha que tem continuidade literária em outros episódios míticos da vida humana (Gen 4-11) e na história dum povo (Gen 12ss)²⁴⁸. Enquanto “mito de origem”, tem sentido próprio em si, independentemente do mais amplo corpo de textos em que foi inserido, porque se pode ler *como tal*. Mas também tem um sentido enquanto parte dum conjunto contextual e dum todo mais alargado do mesmo género literário, que é Gen 1-11²⁴⁹. Como esses textos de origem, Gen 2,4b-3,24, coerente com eles, pretende assentar os fundamentos da história humana (que passa a descrever-se de Gen 12 em diante).

A forma narrativa e outras semelhanças entre mito de origem e história poderiam em parte explicar por que na história da exegese se leram como históricos dados literários de Gen 2-3²⁵⁰. O ter um casal humano como

²⁴⁶ N. LOHFINK, “Genesis 2 f...”, p. 329.

²⁴⁷ Cf. A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, pp. 45-55, e, mais matizado mas ainda cauteloso, *Le péché originel. Perspectives...*, pp. 153-159.

²⁴⁸ Cf. P. GIBERT, *Bible...*, pp. 100-102. Isto é diferente de pretender demonstrar os muitos “facta historica” contidos na narração (B. BRODMANN, “Quid doceat...”, sobretudo pp. 159-164) e de dizer que Gen 2-3 “anzichè un generico «racconto delle origini»”, é “una storia” em que “in mancanza di documenti diretti, si ricorre alla testimonianza offerta dalla tradizione” (G. RINALDI, “Osservazioni...”, pp. 179-183) ou que Gen 1-11 são um “genere letterario della storia religiosa dell'umanità primitiva” (G. CASTELLINO, “Generi letterari...”, p. 60; cf. pp. 45-61).

²⁴⁹ Cf. B.S. CHILDS, *Introduction...*, pp. 145-158; J. BARTON, *Reading the OT*, pp. 77-103.151-154.170-178.208-211; Sh. BAR-EFRAT, *Narrative Art...*, pp. 94.132-138; IDEM, “Some Observations...”, p. 156.158.

²⁵⁰ Sobre a necessidade de S. Agostinho ler o texto de Gen 1-3 como verdadeiro histórica, literal e factualmente, cf. S.E. SCHREINER, “Eve...”, pp. 135-186.

protagonistas, apresentados como os primeiros seres humanos induziu muitos leitores a ler aí história propriamente dita. Os intérpretes bíblicos da época patrística e medieval, tridentina e pós-tridentina não dispunham de meios e métodos para poder ler Gen 2-3 de outra maneira, integrando-a numa história geral de salvação. O modo como se entendia então o carácter “histórico” de Gen 2-3 passou naturalmente para os enunciados dogmáticos extraídos da passagem. E o ter-se atribuído a um autor chamado “J”, compositor duma obra teológico-histórica linear, teve o seu peso nas considerações historicistas sobre Gen 2-3 ao fazer alinhar, talvez inconscientemente mas de forma niveladora, este texto de origem com textos históricos ²⁵¹. O desconhecimento de elementos comparativos com o texto bíblico impediu a precisa captação da sua índole literária e de posicionar correctamente os problemas que ele encerra ²⁵².

O facto de ser “mito de origem” (que usa abundantemente o símbolo) e obra dum autor ‘matriculado’ na arte narrativa torna a narração subtil. Esta subtilidade, responsável pela sua ambiguidade em muitos pontos (como

²⁵¹ Mas hoje a existência de “fontes” ou “documentos” como base da génese literária do Pentateuco, nomeadamente a existência dum “J”, é severamente questionada. Cf. a discussão em R. RENDTORFF, “Der ‘Jahwist’ als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik”, *Congress Volume*. Edinburgh (VTS 28; Leiden 1975) 158-166 (e a série de respostas que ele provocou em *JSOT* 3 [1977] 11-60); E. ZENGER, “Wo steht die Pentateuchforschung heute?”, *BZ* 24 (1980) 101-116; IDEM, “Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise”, *TRev* 78 (1982) 353-362; R.N. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (JSOTSS 53; Sheffield 1987); P.K. McCARTER, “A New Challenge to the Documentary Hypothesis”, *Bible Review* 4/2 (1988) 34-39; G.J. WENHAM, “Genesis: An Authorship Study and Current Pentateuchal Criticism”, *JSOT* 42 (1988) 3-18; A. DE PURY (Ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible; Genève 1989); R. RENDTORFF, “The Paradigm Is Changing: Hopes - and Fears”, *Biblical Interpretation* (Sample Issue 1992) 1-20; H. SEEBASS, “Vor einer neuen Pentateuchkritik?”, *TRev* 88 (1992) 177-186; A. DE PURY, “Yahwist (‘J’) Source”, *AB Dictionary* 6 (ed. D.N. FREEDMAN) (New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1992) 1012-1020.

²⁵² G. CASTELLINO, “La storicità...”, p. 348, diagnosticou bem os evidentes “antropomorfismos” da narração. Mas reconheceu a Gen 2-3 “solo la storicità sostanziale”, distinguindo “la storia, i fatti riguardanti le prime origini dell’umanità e d’interesse vitale per i suoi destini naturali e soprannaturali” dos “dogmi fondamentali e le dottrine concernenti l’uomo. Negando i fatti..., dogmi e dottrina verrebbero a mancare di base” (ele amplia assim o raciocínio de E. GALBIATI, “Arte e «storia»...”, pp. 279-299, corrigindo o de outros, que passa em resenha nas pp. 334-352). Não se trata, porém, de “negar os factos” mas de averiguar de que factos fala o texto e como se devem entender.

se viu na análise temático-literária)²⁵³ e pelas inumeráveis e variadíssimas interpretações do texto, iludia o leitor pouco sintonizado com o “mito de origem” e fora destes carris de interpretação: a finura narrativa associada à riqueza temática extraviava-o para leituras deficientes sem base no texto e para ver incongruências nele. Lido como descrição fotográfica de algo que se julgue acontecido à letra, o mito de origem de Gen 2,4b-3,24 torna-se deceptivo, fazendo crer que as coisas são tal e qual como as conta; historicifica-se e torna-se pseudo-história: de “história verdadeira” torna-se “história falsa”²⁵⁴. Assim confundem-se dois níveis de compreensão ou modos de discurso, desvirtuando a vida e os conteúdos que o mito de origem precisamente queria ajudar a descobrir e iluminar. Justamente adverte P. Ricoeur:

On ne dira jamais assez le mal qu'a fait à la chrétienté l'interprétation littérale, il faudrait dire «historiciste», du mythe adamique; elle l'a enfoncé dans la profession d'une histoire absurde et dans des spéculations pseudo-rationnelles sur la transmission quasi biologique d'une culpabilité quasi juridique de la faute d'un *autre* homme, repoussé dans la nuit des temps²⁵⁵.

Já H. Gunkel se lamentava com razão das “historischen Erklärungen des Mythos [Gen 2-3]”:

“Ja selbst das, was niemand je hätte bestreiten sollen, daß unsere Erzählung eine wahre Geschichte sein will (wie jeder Mythos und jede Sage!), haben moderne Erklärer geleugnet... Demnach läßt sich die Geschichte der Exegese von Gen 2f. höchst verschieden beurteilen: als historisches Faktum genommen ist sie ein Hymnus, der von der Gewalt erzählt, die dieser Mythos auf die Gemüter der Menschen bis heute ausübt”²⁵⁶.

²⁵³ Cf. G.S. KIRK, *Myth*, p. 267, onde aprova esta apreciação de Susanne Langer: “mythic symbols do not give rise to discursive understanding; they do beget a kind of understanding, but not by sorting out concepts and relating them in a distinct pattern; they tend, on the contrary, merely to bring together great complexes of related ideas, in which all distinctive features are merged and swallowed... In the image... many meanings may be concentrated, many ideas telescoped and interfused, and incompatible emotions simultaneously expressed”.

²⁵⁴ “Verrà un giorno in cui anche i miti delle origini perderanno la loro ‘verità’ e diverranno a lor volta ‘storie false’, ossia favole, - e ciò sarà quando anche il loro mondo, costituitosi sulle rovine del primo, andrà a sua volta in frantumi per dar luogo ad una ulteriore formazione diversa” (R. PETTAZZONI, “Verità del mito”, p. 115; cf. pp. 104-116).

²⁵⁵ *Le conflit...*, p. 280; cf. p. 281.

²⁵⁶ *Genesis*, p. 40; cf. p. 32.

Quem tomar à letra, por ex., a metáfora da ‘transgressão’ em Gen 2-3 terá de enfrentar as contradições e os problemas interpretativos que daí se geram. Sob o ponto de vista da facticidade, essa metáfora não é mais objectiva do que a afirmação de que Marduk criou o céu e a terra esquartejando Tiamat em duas metades. Entender como descrição realista a sua linguagem figurativa é fabricar falsidades a partir duma metáfora sugestiva. A própria explicação da vida actual que o mito aí pretende dar é legítima sempre que não se advogar que ela é a explicação única e absoluta. Se é verdade que os padrões verbais do mito manifestam dimensões da realidade normalmente escondidas à compreensão nocional, ele nunca é a descrição completamente adequada da realidade, pois, se assim fosse, deixaria de ser mito ²⁵⁷.

O que é verdade e importante nos mitos de origem e em Gen 2-3 não são os pormenores da narração em si literal e facticamente considerados mas antes o seu significado de fundo, que se torna presente ao leitor precisamente no acto narrativo ²⁵⁸; do aí narrado pode dizer-se o que Salústio conclui do narrado no “mito” em geral ao tratar do mito dos amores entre a “mãe dos deuses” e Attis, de quem logo se enamora uma ninfa: Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ ²⁵⁹. Gen 2-3 cativou tanto a atenção humana, também porque os seus símbolos desvelam e explicam sempre uma situação humana histórica e ajudam a definir a posição, a função e as potencialidades do homem no universo em cada momento da sua história.

Precisamente por ser “mito de origem”, Gen 2,4b-3,24 não fala das “origens” como se fosse possível observá-las desde fora: não pode ser a reportagem do sucedido no início do mundo ou do primeiro capítulo da história humana, nem o registo circunstancial dum drama “original” ²⁶⁰. Como é próprio do mito de origem, as verdades aí abordadas aparecem relatadas em forma de história mas, embora levem o leitor retrospectivamente ao início da humanidade, escapam à verificação crítica da história ²⁶¹.

²⁵⁷ Cf. E.R. MacCORMAC, *Metaphor and Myth...*, pp. 115-119.129-134.

²⁵⁸ Cf. J. WAARDENBURG, “Symbolic...”, p. 53.

²⁵⁹ *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, IV, 9: texto em SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, p. 8, traduzido por G. ROCHEFORT: “Ces événements n’eurent lieu à aucun moment, mais existent toujours”.

²⁶⁰ Cf. P. GRELOT, *Réflexions...*, pp. 340.351; cf. discussão desta problemática em N. LOHFINK, “Genesis 2 f....”, pp. 322-334.

²⁶¹ Cf. J. BRIEND, “Gn 2-3...”, pp. 124-125.137, que acrescenta: “Cet étalement dans le temps du récit est un véritable piège pour le lecteur moderne qui applique au récit

Outro traço que Gen 2-3 tem, próprio dos mitos de origem, é o fazer intervir na trama a personagem divina “Deus”. Como vimos, o “mito de origem”, base estrutural e fundante não só da cultura mas também da religiosidade mesopotâmica ²⁶², também se caracteriza pela dramatização do comportamento e da acção duma divindade de primeiro plano, pois o objectivo dele é precisamente fazer remontar ao mundo divino a realidade cuja existência explica ²⁶³. Essa característica do “mito de origem” poderia explicar por que H. Gunkel até definiu o mito como “Göttergeschichte” e por que alguns estudiosos associaram à essência do mito uma componente religiosa ²⁶⁴. Esse é o maior valor que podemos resgatar da definição de Gunkel, referindo-a ao “mito de origem”: obviamente este só poderia projectar e transpor as origens das realidades para outro domínio de realidade, para “antes de” existirem, isto é, para uma acção divina, onde obtêm um significado mais elevado ²⁶⁵. Como os Sumérios e Acádicos, os Hebreus da idade bíblica com os “mitos de origem” queriam ligar todos os aspectos do seu mundo — factos políticos, sociais, religiosos, culturais, cidades, templos, etc. — a uma origem ou a um autor-criador de natureza divina ou sobre-humana, de quem essas realidades teriam tido origem. Também porque descreve irrupções do sagrado no mundo, o mito de origem põe o homem em relação com o mundo divino em geral, exprime a sua interacção com o transcendente e estabelece um encontro do humano com o divino. Aliás, o seu propósito é mais bem captado quando experimentado como meio de sugerir o numinoso. Tentativa de regredir às ‘raízes’ do ser humano ou do ser em absoluto, o mito de origem é ao mesmo tempo aprofundamento e afirmação teológica de que a realidade da existência finita é uma existência recebida e não advém senão por virtude dum dom radical do ser: os seres finitos existentes só podem ‘ser’ por derivação e em dependência. Na sua forma literária característica o relato mítico das origens fornece a necessária explicação construtiva e classificativa das instituições, oferecendo-lhes uma origem religiosa que

une logique qui est peut-être celle du récit historique, mais qui ne peut être celle du récit d’origine” (p. 125).

²⁶² Cf. M. ELIADE, *The Quest*, p. 73.

²⁶³ Cf. BOT-KRA, p. 271.

²⁶⁴ Cf. discussão desse problema, e.g., em G.S. KIRK, *Myth*, pp. 8-31, que julga esse nexó desencaminhador, justamente por poder faltar nos mitos não referentes às origens.

²⁶⁵ Cf. M. ELIADE, “Structure..”, pp. 471-478.490-492; R. LABAT - A. CAQUOT - M. SZNYCER - M. VIEYRA, *Les religions...*, pp. 24-25; R. LABAT, *Le poème babylonien de la création*, p. 64.

ordena o seu funcionamento harmonioso dentro do quadro único da criação ²⁶⁶.

Ora, estes traços perpassam todo Gen 2,4b-3,24, onde as origens das realidades em causa são atribuídas a Deus e tudo afinal é acção de Deus, excepto a ‘transgressão’ humana. A linguagem metafórica deste “mito de origem” sintetiza e faz cristalizar a resposta da fê a problemas humanos reais, apontando para além deles próprios e resolvendo-os em Deus, origem de tudo o que existe.

Portanto, “*mito de origem*” é a *precisa natureza literária de Gen 2, 4b-3, 24. A sua definição realiza-se em pleno na narração bíblica*. Em Gen 2-3 as fronteiras entre mito, sabedoria, história primordial e realidade presente desvanecem-se no seu conteúdo, porque ele reflecte tudo isso a diferentes níveis. Mas a forma em que esse conteúdo se transmite é o “mito de origem”, que tem função e estrutura temática específica, não redutível à do mito em geral. Não só evidencia motivos míticos, mas tem todo o direito de ser considerado “mito de origem”.

É, pois, desnecessário inventar um novo género literário para definir a natureza de Gen 2,4b-3,24 com o nome de “geschichtliche Ätiologie” ou de distinguir esta de uma “mythologische Ätiologie”, porque então estaríamos no domínio do “mito de origem” ²⁶⁷. Também é insuficiente rotulá-la de “mito de criação”, como o é para os mitos onde encontramos os motivos paralelos. O julgá-la tal implica o risco de fazer perguntas despropositadas ao texto e de ver nele tensões inexistentes:

What does the creation of a garden have to do with the making of ‘the earth and the heavens’? Most of ‘creation’ took place, it seems, *inside* the garden, and providing it with a special water supply takes up an inordinate proportion of a brief creation account (2.10-14)! But the garden theme is in some tension also with the fall sequence... There arises

²⁶⁶ Cf. BOT-KRA, pp. 80-94, o qual em “La naissance du monde...”, p. 128, conclui sobre a explicação dada pelos “mitos de origem”: “Cette explication n’est pas d’ordre historique... est d’ordre *religieux*: parce qu’elle fait d’abord appel à un monde surnaturel censé animer le nôtre”. Ver o que Th. JACOBSEN, *The Treasures...*, pp. 3-5, diz sobre a linguagem metafórica como resposta religiosa à experiência humana.

²⁶⁷ Cf. a atilada postura de N. LOHFINK, “Genesis 2 f. als ‘geschichtliche Ätiologie’”, pp. 321-334, que pontualiza o artigo de K. Rahner aí criticado. Em Rahner subjaz uma preocupação por salvaguardar a historicidade de Gen 2-3, julgada então uma irrenunciável exigência dogmática (cf. semelhantes dificuldades de A. BEA, “Il problema...”, pp. 39.47-50, para ver a etiologia em Gen 2). Mas é óbvio que até os mais elevados conteúdos doutrinais podem ser veiculados pelo mito.

the problem, previously alluded to, of the separation between the whole earth and the garden ²⁶⁸.

Aliás, a designação de “mito de criação” não cabe a Gen 2,4b-3,24 inteiro: se poderia atribuir-se a 2,4b-25, onde há “criações” divinas estritamente ditas, deixaria por definir Gen 3, onde em rigor se fala da “origem” de diversas realidades humanas ²⁶⁹. O facto de o verbo **בָּרָא** não aparecer em toda a narração pode insinuar que se dá por suposta a “criação” e que o tema em causa é o das origens do ser humano e do seu mundo envolvente; aponta mais para um “mito de origem” do que para um “mito de criação” ²⁷⁰. Também por isso, não se deveria considerar uma “segunda narração da criação” do mundo, em paralelo com a “cosmogonia” de Gen 1. Enfim, a frequente visão de Gen 2-3 como “Schöpfungserzählung” ou “-geschichte” entrançada com uma “Paradieserzählung” ou “-geschichte” aparece inadequada ao dever pagar a preço inaceitável de desmembrar a narração ²⁷¹.

²⁶⁸ D. JOBLING, *The Sense...*, II, pp. 22-23. Precisando de dois “modelos narrativos” para dar razão do significado do texto, diz que “within the ‘fall’ model the text has the form of a *myth*... Within the model of ‘a man to till the earth’, the text has the form of a *folk-tale*” (p. 27; cf. pp. 38-40); só de passagem e sem reflexos na interpretação do texto refere Gen 2-3 como “myth of origins” (p. 42).

²⁶⁹ J.A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, dá a Gen 2-3 “la denominazione di mito cosmogonico, segnalando per altro che esso è ormai privo di uno dei suoi elementi essenziali, la ciclicità e quindi la ripetibilità nel culto; ciò è avvenuto, forse, nel tentativo almeno parziale di demitizzarlo” (p. 58; cf. pp. 11-12.15.57-58; IDEM, “La caduta...”, pp. 231-234). Ora, Gen 2-3 não pode ter esses traços do mito, precisamente por ser “mito de origem”: explica as coisas existentes contando as suas origens e não mediante “la rappresentazione drammatica e rituale nel culto con una certa periodicità”; as dificuldades em designá-lo “mito” podem dever-se também ao facto de para Soggin “la presenza di motivi eziologici” ser secundária: estes seriam “aggregati folklorico-sociologici al vero tema del racconto: l’antico e fondamentale problema dell’origine del male nel mondo” (“La caduta...”, p. 232).

²⁷⁰ P. HUMBERT, *Études...*, p. 67 (cf. p. 70 e passim), designou “Gen. 2,4b suiv. comme un mythe de création proprement dite”. Mas o facto de acrescentar imediatamente “seulement, on constate aussitôt, dans Gen. 2, que tout ce qui aurait trait à la création du ciel, de l’océan, de la terre et même de l’*adâmâ*, a été laissé de côté et qu’on se borne à y mentionner ce qui est strictement indispensable pour préluder à la création de l’homme” denota que essa designação não satisfaz. Não se tendo apercebido disso, ela levou-o a destrinçar no texto que consideramos unitário dois fios narrativos: um “mito de criação” e um “mito paradisíaco”.

²⁷¹ Para O. KEEL - M KÜCHLER, “die Schöpfungserzählung des J ist gattungsmäßig als rudimentäre Welterschöpfungserzählung anzusprechen” (*Synoptische Texte...*, II, p. 81; cf. p. 80).

H. Gunkel já define Gen 2,4b-25 como “Geschichte der Ursprünge”, “Mythus von den Ursprüngen” e “Schöpfungsgeschichte”²⁷²; distingue-a de Gen 3, que chama “Paradiesessage”, “Paradieseserzählung”, “Mythus”, incluindo-a entre as “Ursagen”, que são “die Sagen von der Entstehung der Welt”²⁷³. Não tem uma terminologia coerente e precisa para distinguir o “mito” de outros géneros literários afins e funciona com mais de uma definição (limitada) de “mito”²⁷⁴. Mas o que diz do “mito” e aplica a Gen 2 e 3 definiria bem o “mito de origem” e confirmaria Gen 2-3 como tal, com o seu inerente carácter etiológico. Já apanhou bem o significado de Gen 3:

Viele Mythen antworten auf Fragen und wollen also belehren. So auch die Ursagen der Genesis... die Paradieserzählung: woher die Vernunft des Menschen und sein Todesschicksal... woher seine Sprache? Woher die Liebe der Geschlechter (2,24)? Woher kommt es, daß das Weib so viele Schmerzen beim Gebären hat, daß der Mann den störrischen Acker bebauen muß, daß die Schlange auf dem Bauche geht? u.a. Die Antwort auf diese Fragen bildet in der genannten Fällen den eigentlichen Inhalt der Sage... Alle diese Fragen aber – das ist für diese Mythen im Unterschiede von den Sagen charakteristisch – betreffen Dinge, welche die ganze Welt angehen... Hier... ist die Stätte, wo das alte Volk imstande ist, allgemein-menschliche Probleme, tiefste Fragen menschlichen Geschlechtes zu behandeln. In einziger Weise ist dies geschehen in der Schöpfungs- und Paradiesgeschichte: das sind Anfänge der Theologie und Philosophie²⁷⁵.

Se o cotejamento temático-literário de Gen 2-3 com os mitos de origem mesopotâmicos desvela a narração bíblica como um deles, deve ser interpretada à luz deles, com todas as consequências. “*Mito de origem*” é a plataforma adequada e o ponto de vista global, desde o qual será preciso focá-la com justeza para a teologia que dela se quiser extrair²⁷⁶. Haverá outros pontos de

²⁷² *Genesis*, pp. 4.11.25-28 e passim.

²⁷³ *Genesis*, pp. XIII e XIV; e *Das Märchen im AT*, pp. 173-174.

²⁷⁴ Cf. a sua crítica oportuna por J.W. ROGERSON, *Myth...*, pp. 57-63.145.

²⁷⁵ *Die Urgeschichte...*, p. 18 (cf. pp. 65-66); *Genesis*, p. XV (cf. pp. XV-XVI.29. passim, e *Das Märchen im AT*, p. 171). O.H. STECK, “Die Paradieserzählung”, pp. 58-65, embora não relacione minimamente Gen 2-3 com o “mito”, já a define como “ätiologische Erzählung”, tratando-a como saga etiológica. A sua imprecisão só seria de terminologia, pois o conteúdo do título “die Gattung der Erzählung” poderia servir ao “mito de origem”.

²⁷⁶ M. GUERRA, “La narración...”, define Gen 3 parcialmente (deixando sistematicamente de lado Gen 2) como “um mito etiológico e parenético”, mas sem uma

vista particulares; mas esse é irrecusável para qualquer leitura correcta. Só pode ser entendida e a sua significação teológica só emerge sob a condição de respeitar a sua categoria e os seus limites de “mito de origem”²⁷⁷. Mito e teologia aparecem no texto como sua forma e conteúdo, inextricavelmente fundidos, convivendo um ao serviço da outra. A sua teologia é narrativa e feita por meio do mito²⁷⁸. A sua redução a uma teoria criacionista, historicista ou teológico-sistemática ocasiona à teologia um mal-estar e dificuldades evitáveis (que a conduzem à aporia)²⁷⁹ e desvirtua a sua força significativa. À racionalização de Gen 2-3 dentro dum sistema teológico ou como princípio dele ajusta-se o que R. Cailliois diz do mito:

...A análise de um mito a partir de um *sistema* de explicação, por bem fundamentado que ele esteja, deve deixar, e deixa com efeito, uma impressão de insuficiência inultrapassável... Cada sistema é... verdadeiro por aquilo que propõe e falso por aquilo que exclui, podendo a pretensão de tudo explicar conduzir rapidamente o sistema ao estado de delírio de interpretação... [Com este] trata-se apenas de adaptar à viva força, através de um processo de abstracção que lhes [às teorias] faz perder juntamente os seus caracteres concretos a sua realidade profunda, a diversidade dos factos à rigidez de um princípio esclerosado e tido *a priori* por necessário e suficiente. É claro que, por outro lado, a extensão por princípio de um sistema de explicação acaba por lhe retirar de facto toda a eficácia de

análise da sua teia temática, limitando-se a generalizar que se trata de “un modo mítico, una narración integrada por diversos elementos míticos” para descrever “«qué» fue el pecado original” (p. 55; cf. pp. 52-63).

²⁷⁷ P. GIBERT, *Croire aujourd'hui...*, p. 35, pensa precisamente o contrário: “Certains, après s’être heurtés aux difficultés que présentent des textes comme ceux de Gn 1-3, pensent les supprimer en disant qu’il s’agit là de mythes. L’inconvénient d’une telle attitude, d’esprit, outre qu’elle risque d’être assez superficielle, est de créer autant de difficultés qu’elle n’en résout”.

²⁷⁸ Cf. J. BOTTÉRO, “La naissance du monde...”, pp. 230-233. São pois minimalistas frases como “Während der Mythos ‘eine Einsicht in das Allgemeine des Lebens eröffnet’ und die ‘fundamentalen Wahrheiten’ der Welt ausdrückt..., dabei aber die Welt und das Leben selbst mythisch verstanden wird, versteht J Welt und Leben unmythisch” (E. DREWERMANN, *Strukturen...*, I, p. XXIX; é igualmente equívoco ao dizer: “aus einer ätiologischen Erzählung von der Entstehung kultureller Differenzierungen ist bei J eine theologische Erzählung von Abfall der Menschen geworden” [p. 29], como se o actual Gen 2-3 não fosse “ätiologisch”! Cf. também p. XXVI).

²⁷⁹ Cf. algumas em J.G. WILLIAMS, “Genesis 3”, pp. 274-276.278.

determinação precisa e, portanto, todo o valor de explicação, numa palavra, mina-o ²⁸⁰.

Redescoberta na sua natureza literária de “mito de origem”, a narração deixa de ser instrumentalizada para inspirar ou legitimar teorias e práticas de poder, como lhe aconteceu em diversas interpretações pela cultura ocidental ²⁸¹ e desprende de novo a sua força genuína e espiritualidade própria. Isso poderia explicar que Gen 2-3 tenha tido pouca ressonância em toda a Bíblia. Costuma-se estranhar a falta de atenção dos Profetas do AT a este texto ²⁸². De facto, se Gen 2-3 falasse do “pecado” dos primeiros homens e do seu castigo moral, para provocar a conversão moral nenhum texto melhor do que este serviria o objectivo fundamental dos Profetas. Mas (se o texto já existia no seu tempo) a explicação do seu não-uso por eles pode estar no facto de terem lido Gen 2-3 como é, “mito de origem”, que então não servia os propósitos deles ²⁸³.

Porque Gen 2-3 contém a espessura e a ambiguidade da própria existência humana que quer explicar, a sua riqueza antropológica de “mito de origem” faz com que os leitores que se enfrentam com o texto busquem extrair dele a própria compreensão da condição humana e, assim, resultem interpretações tão díspares como as visões pessoais sobre a vida humana. Isso aconteceu sobretudo a leitores mais comprometidos, que recriaram o texto à própria imagem e o leram com os ‘óculos’ da própria história vital ²⁸⁴. Mas, para que o texto seja iluminativo, há que aprender dele, não dominá-lo: deixar-se influenciar pelo que ele quer dizer, em vez de influenciá-lo.

A importância de ler Gen 2,4b-3,24 como “mito de origem” e não simplesmente como “mito” mede-se, por ex., na interpretação que do texto dá P. Ricoeur como “mito adâmico”, “mito racionalizado e dogmatizado” ²⁸⁵. Apesar de o considerar “mito”, não tem presente a sua função peculiar, é condicionado pelo sistema teológico que descobre nele

²⁸⁰ *O mito e o homem*, p. 18: vê problema nos “casos em que a explicação é substituída pela adequação forçada do facto ao princípio”.

²⁸¹ Cf. D. PATRICK – A. SCULT, *Rhetoric...*, pp. 103-125, cap. “Genesis and Power: an analysis of the biblical story of creation”.

²⁸² Cf., e.g., G. PIDOUX, “Encore...”, pp. 37-38. Ao contrário, L. LIGIER, *Péché...*, pp. 152-160, opina que os profetas aludem frequentemente, de modo livre, a Gen 2-3.

²⁸³ Esta explicação reduz a probabilidade de outras, como a de E. HAAG, *Der Mensch...*, pp. 6-8, independentemente da data de composição do texto.

²⁸⁴ Célebre é o caso de S. Agostinho (cf. E. PAGELS, *Adam...*, passim).

²⁸⁵ Cf. *Le conflit...*, pp. 265-369.

o pecado ou a queda ontológico-moral da natureza humana para um estado inferior e arranca para a sua análise do pressuposto de que o texto explica a origem do mal moral. A sua justificação filosófica por meio do aprofundamento da “simbólica do mal” é gerida com as categorias teológicas associadas ao dogma do “pecado original” e vistas em Gen 2-3 (inocência, mancha, culpabilidade moral, pena moral, todas carregadas com as cores de “trágico”). É um discurso insuficiente, porque procurado para dar razão de ser a um edifício já existente, sem alargar a visão para fora e para além do sistema filosófico-teológico e sem proceder a uma contextualização do texto para ver como funciona por dentro o seu conteúdo. Mais importante é o seu discurso sobre a fecundidade do mito e do símbolo, aplicado a Gen 2-3:

Ces symboles [du mal]... résistent à toute réduction à une connaissance rationnelle; l'échec de toutes les théodicées, de tous les systèmes concernant le mal, témoigne de l'échec du savoir absolu au sens hégélien. Tous les symboles donnent à penser, mais les symboles du mal montrent d'une façon exemplaire qu'il y a toujours plus dans les mythes et dans les symboles que dans toute notre philosophie; et qu'une interprétation philosophique des symboles ne deviendra jamais connaissance absolue. Les symboles du mal dans lesquels nous lisons l'échec de notre existence, déclarent en même temps l'échec de tous les systèmes de pensée, qui voudraient englober les symboles dans un *savoir absolu* ²⁸⁶.

A interpretação da narração como “mito de origem” ou classificação como um deles não prejudica o seu significado único, pois o conhecimento da natureza ou sistema literário do texto não é um fim em si próprio nem visa ‘encaixá-lo’ na ‘generalidade’ com um fim classificativo ou meramente etiquetá-lo com o rótulo do grupo congénere de narrativas; antes quer penetrá-lo melhor por dentro e perceber o seu sentido inalienável mediante a iluminação que lhe chega de fora, de textos literariamente emparentados; favorece a empatia do leitor com o texto, ajudando-o a mover-se o mais possível em sintonia com ele e sugere-lhe outra compreensão dos seus elementos singulares, motivos e temas, e do seu possível entrecho ou teia estrutural de relações internas. Cheio de razão está J. Muilenburg ao aconselhar prementemente “the circumspector scholar” a praticar em geral “a careful inspection of the literary unit in its precise and unique formulation. He will not be completely bound by the traditional elements and motifs of the literary genre; his task will not be

²⁸⁶ *Le conflit...*, p. 328.

completed until he has taken full account of the features which lie beyond the spectrum of genre”²⁸⁷. A sua incorporação num padrão literário partilhado por outras narrações só diz que a bíblica deve ser interpretada segundo a lógica expressiva dos “mitos de origem”, mas não lhe retira a sua própria fisionomia e unicidade de doutrina, diferente da de qualquer outra do seu género, de uma variação temática ou dum rodeio literário²⁸⁸.

Com os temas comuns, idênticos ou análogos, aos do seu fundo cultural, a sua disposição é uma “Erscheinung” concreta, inigualável. Os próprios temas centrais, as origens da cultura e morte humanas, aglutinadores de outros temas da narração, embora brindados pela tradição mítica viva que reinterpreta como prolongamento cultural, foram modificados ou tecidos de forma própria para consumo interno israelita e estão ao serviço da cunhagem duma nova síntese. A sua originalidade não está comprometida por ter haurido e respigado motivos temáticos do espólio cultural comum, pois a originalidade dum texto consiste menos na matéria prima usada do que na organização do seu conteúdo²⁸⁹. O mais original nele é a inspiração que preside à composição do todo e lhe dá a própria unidade interior. Ora, essa é única. *Temas semelhantes estão agora cimentados num novo conjunto ao serviço do sentido duma criação completamente nova.* A estrutura do enredo, o travejamento dos elementos e sobretudo o espírito que fez surgir e anima o corpo do texto bíblico são realidades novas, embora construídas com materiais de velhos edifícios. O valor desses materiais advém-lhes, não da sua origem mas do fim para que foram usados: da inserção num todo literário novo para dizer coisas em parte diferentes e em parte semelhantes às ditas pelos mitos mesopotâmicos que os produziram ou conservaram. O valor próprio de Gen 2,4b-3,24 situa-se na sua individualidade intransferível,

²⁸⁷ “Form Criticism and Beyond”, p. 7 (cf. pp. 4-8; D. PATRICK - A. SCULT, *Rhetoric...*, pp. 11-16; e D. GREENWOOD, pp. 419.422-423).

²⁸⁸ “The scholar who wishes to interpret a work must see it not as an impersonal representative of the literary genre to which he assigns it, but rather as unique; and he will apprehend this uniqueness through the structure, the inner essence realized in - and despite - the traditional outer garment which the work shares with other similar works” (M. WEISS, *The Bible From Within*, p. 273; cf. pp. 53-64.325-326.410-416 sobre a complementaridade da descoberta do género literário e do conteúdo individual dum texto). Cf. também R.C. CULLEY, *Studies...*, pp. 117-118.

²⁸⁹ Cf. A. WEISER, “Die biblische...”, p. 231. “No author felt inferior or unoriginal because he used, adapted, and modified themes inherited from tradition and sanctioned by antiquity... To work within a given tradition and adopt its devices is perfectly compatible with emotional power and artistic value” (R. WELLEK - A. WARREN, *Theory of Literature*, p. 259).

crystalizada na vitalidade e no movimento internos do texto, depende da consideração de todos os seus elementos literário-temáticos e da sua combinação única, reactivados no novo contexto narrativo. Até o mesmo motivo, embora funcionando com a lógica própria do mesmo género literário, adquire significados específicos no novo contexto em que é usado: por ex., a ‘transgressão’ relatada por Gen 2-3, embora deva entender-se na linha em que se entende a ‘transgressão’ nos mitos de origem mesopotâmicos, sem carácter moral ou soteriológico ²⁹⁰, tem o seu significado inconfundível, pelas novas conexões estabelecidas dentro do comum sistema literário.

A mutuação de “lugares comuns”, de motivos e imagens correntes é um fenómeno normal da história da literatura do antigo Oriente desde os seus primeiros passos. Mas a assunção dos motivos temáticos ou mesmo relatos episódicos para uma nova narração de maior fôlego não parece ter acontecido aí como uma evolução ou aumento gradual do material anterior para narrativas integrais mais longas: a nova composição literária ou versão aparece como criação de outro autor que produziu um novo discurso com uma estrutura narrativa, um propósito e um significado próprio unificado num todo novo ²⁹¹. O mesmo aconteceu com Gen 2-3.

[Gen 2-3] bilden stofflich, erzählerisch, theologisch und anthropologisch eine Einheit. Wohl ist in ihnen vorbiblisches Bildmaterial aus sehr verschiedenen mythologischen Bereichen verwendet; aber dieses heterogene Urmaterial ist in I Mo 2 und 3 zu einem neuen Ganzen geworden, das den Anspruch erhebt, auf seine israelitische Weise, in israelitischer Besonderheit von Menschenschöpfung zu erzählen ²⁹².

Se Gen 2-3 constitui um progresso teológico relativamente ao pensamento religioso do antigo Próximo Oriente, deve-se em boa parte à aliança dum pensamento com o outro, à construção dum sobre o outro.

²⁹⁰ Insiste no seu aspecto soteriológico, e.g., K.-H. OHLIG, “Außerbiblische...”, pp. 221-230.

²⁹¹ Cf. J. BOTTÉRO, *Mythes...*, pp. 150-162; W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis*, pp. 14-25; C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 32-81. Para a composição da epopeia de Atrahasis por empréstimo de motivos, cf. BOT-KRA, pp. 528.577.595.598-599; para esse fenómeno na epopeia de Gilgames, cf. Th. JACOBSEN, “The Gilgamesh Epic”, p. 244; IDEM, *The Treasures...*, pp. 208-215; J.H. TIGAY, *The Evolution...*, passim; A. BERLIN, *Poetics...*, pp. 129-134. “No doubt cosmogonic motifs were inherited in large numbers from prehistoric times and what survives results from selecting, modifying and combining such motifs, usually within myths about the gods” (W.G. LAMBERT, “Kosmogonie”, p. 219).

²⁹² V. MAAG, “Alttestamentliche...”, pp. 62-63.

Isto é muito mais do que pôr-se o problema de “literary borrowing”²⁹³. Ambas as culturas se aproximaram deste ‘lugar’ de interrogação que se tornava problema, o das origens das realidades actuais e do seu enquadramento no leque de relações humanas.

E se, para lhes dar resposta, o autor bíblico recorre à linguagem mítica, não é por fraqueza ou simples imitação dos mitógrafos do seu meio; é uma necessidade literária de quem não tinha outra linguagem ao seu dispor para comunicar com impacto e eficazmente a própria visão das origens num ambiente afeiçoado a essa linguagem. As origens tocam a estrutura da vida humana actual, não nos seus aspectos cosmológicos, físicos, biológicos, numa descrição fenoménica, mas nos seus aspectos profundos de interioridade, invisíveis aos olhos da razão e perceptíveis pela intuição, pelo mito. Por isso, ganham expressão no mito de origem mediante símbolos: qualquer outra linguagem seria incapaz de iluminar o mundo que o homem é e em que o homem vive²⁹⁴. Essa redescoberta é confirmada pela fenomenologia da religião: “So gewiß es keine Religion ohne «Glauben» gibt..., so gewiß ist der Mythos eine Ausdrucksform des Glaubens”²⁹⁵.

Tendo Gen 2-3 sido habitualmente lido como história com moral, deve ser lido como “mito de origem” com significado²⁹⁶. Considerá-lo “mito de origem” não é “volatilizar” a substância didáctica do texto²⁹⁷. É

²⁹³ É realçado, e.g., por D. IRVIN, *Mytharion*, p. 113; cf. pp. 113-115.

²⁹⁴ Cf. O'BRIEN - W. MAJOR, *In the Beginning*, pp. 1-3.5, que fala de “ancient creation myths”; J.L. MCKENZIE “Aspects of OT Thought”, pp. 1288-1289; E. LEACH, “Anthropological...”, p. 8; W. BURKERT, “Literarische Texte...”, p. 65; O. KEEL - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte...*, II, pp. 78-80. “Pouvons-nous continuer d'affirmer que dans la Bible il n'y a pas de mythes mais seulement des motifs littéraires mythiques? Que faisons-nous des énormes progrès de la science des mythes, qui ont dégagé leur signification profonde et leur valeur religieuse?... Les mythes religieux expriment magnifiquement la foi religieuse du peuple qui les produit. Ils expriment la foi qui ne peut s'exprimer autrement. Ils sont nécessaires tant que la raison scientifique n'a pas abordé et expliqué le sujet. Si la foi existe, et la foi n'est pas la science, elle aura toujours des aspects inabordables ou inexplicables par la raison scientifique, d'où le besoin de l'existence du mythe. Le mythe est donc nécessaire... *Il ne faut pas démythologiser la Bible*. Bien au contraire il est temps que nous commençons à réhabiliter le mythe dans la Bible, à identifier les mythes bibliques, à les appeler par leur nom” (J.-L. CUNCHILLOS, “Peut-on parler...”, pp. 80.82).

²⁹⁵ J. HEMPEL, “Glaube, Mythos...”, p. 110. Cf. J. MARTÍN VELASCO, “Mito...”, pp. 254-256.

²⁹⁶ Cf. E. PAGELS, *Adam...*, pp. 63-64.

²⁹⁷ Cf. G. CASTELLINO, “La storicità...”, p. 338.

procurar evitar que os nossos valores e pressupostos culturais e religiosos actuais comandem e controlem a sua exegese²⁹⁸; é possibilitar a descoberta do seu sentido e abrir as portas da sua subtilidade, de outra maneira impenetrável. Ele só tem força significativa quando o conhecimento que fornece for entendido como intuição aproximativa e sugestiva que penetra às apalpadelas na essência da realidade²⁹⁹. Senão deturpa-se o seu sentido ou impede-se de o captar.

3. Gen 2,4b-3,24: um texto unitário e coeso enquanto “mito de origem”

A exegese bíblica está habituada a colacionar a perícopa com as literaturas e tradições míticas do antigo Próximo Oriente e a encontrar semelhanças nessa colação, embora só pontualmente³⁰⁰. O que faltava era tirar daí a devida conclusão quanto ao seu género literário, isto é, quanto ao ângulo que deve perspectivar unitariamente a sua leitura: explorar os paralelismos em função da iluminação do texto como um todo compositivamente unitário e as implicações duma interpretação global e pormenorizada tendo o “mito de origem” como chave de leitura.

Ora, o facto de Gen 2,4b-3,24 ser “mito de origem” comporta importantes conclusões para entender a organização estrutural e a unidade literária do texto. Precisamente porque da análise temática se deduz que é um “mito de origem”, estamos capacitados para dizer de forma englobante que é compreensível que se organize assim como está e inclua essa sequência de conteúdos, pois os mesmos também estão assim expressos nos congêneres “mitos de origem” mesopotâmicos. De facto, o enquadramento de Gen 2-3 nas problemáticas deles faz sentido e é adequado, pois o contexto global que elas criam aparece análogo àquele em que se move a narração bíblica e que coordena e ilumina o sentido preciso de cada um dos seus motivos. *Como nos “mitos de origem”, também em Gen 2, 4b-3, 24 se tratam unitariamente como um todo literário os mesmos temas sobre as realidades humanas cuja origem se quer explicar.*

²⁹⁸ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesis*, p. 50.

²⁹⁹ “Myth is a ‘living thing’, where it constitutes the very ground of the religious life...; far from indicating a *fiction*, is considered to reveal the *truth par excellence*” (M. ELIADE, *The Quest*, p. 73).

³⁰⁰ Cf., e.g., J.A. BAILEY, “Initiation...”, pp. 137-150; C.E. L’HEUREUX, *In and Out of Paradise*, pp. 64-65.

³⁰¹ M. ELIADE, *Traité...*, p. 365, a propósito do mito cosmogónico (para nós, espécie de “mito de origem”).

Aliás, o mito tem a sua forma própria de se exprimir, que não é a da linguagem conceptual. “Le mythe, comme le symbole, a sa «logique» propre, une cohérence intrinsèque qui lui permet d’être «vrai» sur des plans multiples, si éloignés que soient ceux-ci du plan sur lequel le mythe s’est manifesté à l’origine” ³⁰¹. O mito atenta e fixa-se imperturbadamente nos conteúdos fundamentantes da vida humana que quer ilustrar, sem se preocupar por evitar incoerências temáticas ou pormenores colaterais por ele suscitadas, que irritam a curiosidade do leitor ocidental funcionante com as regras e o sistema do pensamento racional ³⁰².

Ein Mythos ist kein theologisches Lehrbuch, das bestimmte Sätze formuliert, begründet, auseinander ableitet und miteinander verknüpft. Ein Mythos ist eine Erzählung, die von Geschehnissen... zwischen Göttern und Menschen berichtet. Meistens wird einfach mit allerlei Ausschmückungen erzählt, ohne dass der Dichter eindeutig zum Ausdruck bringt, was ihn an dem Mythos interessiert und welches theologische Gewicht die erzählten Begebenheiten für ihn haben. Daher besteht immer die Möglichkeit, den Mythos nur vordergründig zu lesen und zu hören und über die märchenhaften Züge der Erzählungen zu lächeln oder sich auch an einer dichterisch schönen, gelungenen und ausgewogenen Gestaltung zu freuen ³⁰³.

Não menos apropriadamente traça H. Gunkel a “Kunstform der Sagen der Genesis”:

...In den alten Sagen alles der Handlung untergeordnet ist... Das erste Erfordernis... das er [der Antike] an eine solche Handlung stellt, ist, daß sie innerlich einheitlich sei; der Erzähler soll eine geschlossene Kette

³⁰² J. WAARDENBURG, “Symbolic...”, denunciando a racionalização do mito e a “*logos struggle against mythos*, with the inherent risk that the latter will pop up somewhere else in disguise” (p. 56), prossegue: “Myth then no longer gives access to reality but rather keeps us away from it [p. 57]... The contents of myth cannot easily be reduced, desymbolized, or demythologized without being damaged” (p. 60). Cf. J. BARR, “The Meaning of ‘Mythology’...”, pp. 4-5; e H.-F. RICHTER, “Zum Problem des Mythos”, pp. 24-32. H.H. OLIVER, “Relational Ontology...”, p. 75, junta: “The intentionality of myth did not become problematic within mythic experience but from without, namely, from the rationalistic explanation and devaluation of myth. It was precisely the authoritative role of reason in Western culture that generated the kind of critique of myth which - on a relational reading - falls short of understanding”. “The only good definition of myth is that *myth neither requires nor includes any possible verification outside of itself*” (H.-G. GADAMER, “Religious...”, p. 93). R. PETTAZZONI, “Verità del mito”, p. 113, pontualiza: “il pensiero umano è mitico e logico insieme”.

³⁰³ W. von SODEN, “Einige Fragen...”, p. 142.

von Ereignissen bieten, in der das eine notwendig aus dem anderen folgen muß. Darin besteht der Hauptreiz einer solchen Sage, zu zeigen, wie eins aus dem anderen gekommen ist. Je verständlicher, je notwendiger dieser Zusammenhang erscheint, je reizvoller erscheint die Erzählung... In solchen Fällen jedes folgende Glied an das vorgehende anknüpft, wie jedes vorhergehende als die natürliche Ursache oder wenigstens als die Voraussetzung des folgenden erscheint... Diese Erzählungen sind also überaus straff geschlossen. Die Erzähler... streben mit aller Kraft und Sicherheit dem Endziele zu. Alles Zufällige wird unterdrückt, und nur das Kennzeichnende ragt straff und wirkungsvoll hervor. Daher womöglich kein neues Einsetzen in derselben Erzählung, sondern ein ununterbrochener Zusammenhang³⁰⁴.

Não faltam, pois, razões para ver que os fenómenos literários do texto bíblico que a “história da redacção” e a “crítica das fontes” consideravam rupturas, duplicados, tensões deveriam atribuir-se ao facto de ele ser “mito de origem”. Só seriam “incongruências” na forma literária de pensamento nocional, mas não o são na forma literária “mito de origem”. As suposições compositivas e reconstruções de Gen 2-3 segundo os critérios metodológicos da “crítica das fontes” podem considerar-se subjectivas: operam com a lógica narrativa ocidental e moderna, que não é a do mito de origem oriental antigo, e ignoram as formas narrativas e as concepções preferenciais míticas³⁰⁵. Perceber que Gen 2,4b-3,24 funciona unitariamente como “mito de origem” evita dificuldades em compreendê-lo³⁰⁶ e foge ao

³⁰⁴ *Genesis*, pp. XLV-XLVI. Poderia acrescentar-se: “Le mythe... ne retient pas que les éléments strictement indispensables à sa propre finalité; il n’y en a jamais qui soient superflus... Le mythe ne souffre ni d’excès, ni de manques; tout ce qu’il possède lui est nécessaire et rien de ce qui lui est nécessaire ne lui fait défaut” (D. DUBUISSON, “Métaphysique du récit...”, pp. 72-73).

³⁰⁵ Cf. J.-L. CUNCHILLOS, “Peut-on parler...”, pp. 81-82; D. JOBLING, *The Sense...*, II, pp. 18-19. M. WEISS, *The Bible From Within*, p. 49, cita esta frase de E. Staiger, que projecta mais luz sobre a compreensão da unitariedade de Gen 2-3: “As long as the spirit of the listener is attuned to the spirit of the speaker, the listener has the key to the understanding of the poet’s words, and this is better than orderly reasoning and logical thought”. L. ALONSO SCHÖKEL, redimensionando a exclusividade da análise redaccional, inculca como complementar a análise literária dos textos: “The coherence one expects to find in such a [literary] work is specifically poetical or literary, not necessarily logical. It can take the form of an organizing pattern, a central symbol or field of imagery, a dominant emotion, or a situation that provides a framework for the characters” (“Of Methods and Models”, p. 9).

³⁰⁶ F. FESTORAZZI, *La Bibbia...*, p. 83, n. 5, vê nele “particolari indicanti un certo carattere composto, per cui si può fare l’ipotesi di un’origine complessa del racconto ora unitario”.

escolho de transformar o autor num redactor³⁰⁷. *Porque é um “mito de origem” que usa os motivos em função daquilo que quer explicar, não lima com rigor conceptual as incongruências que um raciocínio lógico poderia encontrar*, como o facto de “a árvore do conhecimento do bem e do mal” ser rigorosamente proibida sob pena de morte e, no entanto, ser tão facilmente acessível, ou o de “a árvore da vida” ser terminantemente proibida ao fim da narração e não ter sido proibida no momento em que foi a outra.

A situação narrativa de incongruência, surgida do facto de em 3,3 a mulher estar ciente da proibição de Deus em 2,17 quando ainda não tinha sido criada, tornou-se problema para a exegese, que ensaiou as mais díspares soluções, por não atender às características e formas de narrar próprias do mito. Por ex., P. Humbert interroga-se, com embaraço para responder, “pourquoi le Yahviste a-t-il placé cette défense à 2,16-17 au lieu de simplement la reporter après la création de la femme, par exemple entre 2,25 et 3,1”³⁰⁸. Uma razão pode residir no facto de a proibição estar associada à comida: portanto, na mente do narrador, teria de ser “destinada” ali, no contexto da “destinação” das várias realidades essenciais à vida do homem: trabalho, comida, animais, mulher. Outra, mais genérica, também

³⁰⁷ Por ex., J. SCHARBERT, “Quellen...”, arenga sobre a composição de Gen 2-3: “Der Erzähler hat hier beinahe selbst wie ein Redaktor gearbeitet... Daß... die von uns rekonstruierten beiden Erzählungen literarische Gebilde sind, kann kaum bestritten werden” (p. 61; cf. as manipulações gratuitas do texto em pp. 61-64, entre as quais soa ‘naïve’ a da p. 63: “... dem Redaktor... die Verquickung der beiden Erzählungen gut gelungen ist. Nur eine grobe Ungeschicklichkeit wird man ihm anzukreiden haben, die Änderung von ‘vom Gehölz in der Mitte des Gartens’ in 2,17 in ‘vom Gehölz der Erkenntnis von Gut und Böse’; vielleicht schien ihm diese Korrektur geeignet zu sein, dem Leser oder Hörer besser die Zusammenhänge klar zu machen... Nicht sehr geschickt ist die Kombination der Gottesnamen”). Também J. BEGRICH, “Die Paradieserzählung”, pp. 105-107, reconstrói Gen 2-3 a seu bel prazer em vista da unidade literária. C. DOHMEN vê o texto actual como “Produkt eines längeren Wachstumsprozesses: vom jahwistischen Grundtext... über die Fortschreibung des Jehowisten bis zur Bearbeitung und kompositionellen Einbindung in den entstehenden Pentateuch in nachexilischer Zeit” (pp. 303-308). S. DOCKX, *Le récit...*, julga aprioristicamente que o texto actual formiga de anomalias originadas por um Redactor final, que se harmonizam mal com o teor do relato primitivo J (cf. pp. 5-9 e passim: veja-se a recensão crítica de G.L. PRATO e J.-L. SKA).

³⁰⁸ *Études*, p. 63. Vê contradições por toda a narração (cf. especialmente pp. 48-65.77) por não ter presente o fundo e o carácter mítico do texto. J. SCHARBERT, “Quellen...”, pp. 51.54, vê uma “tensão” literária entre 2,7 e 3,3. Segundo H. GUNKEL, *Genesis*, p. 28, dever-se-ia à fusão de duas narrações originariamente independentes (a “Paradiesesgeschichte”, onde a proibição teria sido imposta ao homem e à mulher, e a “Schöpfungsgeschichte”).

consistente, está na lógica própria do “mito de origem”. Tendo descrito a mulher como “construída” do corpo do homem, o mitógrafo bíblico pode fazer supor que ela sabia tudo o que sabia o homem e terá recebido dele também a comunicação da proibição divina ³⁰⁹. O que para a crítica racional é “lacuna” anômala pode ser normal ou aceitável no mito ³¹⁰. O leitor terá de suprir com a apreensão do conjunto o pormenor que, numa lógica nocional, poderia faltar ao relato ³¹¹. Aliás, as omissões de pormenores julgadas lacunas (“gap”) podem ser um mecanismo mais ou menos consciente da arte literária narrativa e retórica ³¹², oral ou escrita, e muito mais do mito.

Outrossim a ocorrência repetida dos mesmos elementos temáticos e literários (palavras, expressões, motivos), que para a “crítica das fontes” é sinal de “duplicados”, acrescentos posteriores e critério para deslindar tradições combinadas, fontes divergentes ou interpolações completivas num texto ³¹³, pode ter uma explicação diferente como fenómeno literário ou procedimento estilístico de composição ou técnica literária narrativa e surgir assim como justificação ou fundamentação de unidade, elemento de ‘travação’ que torna a narração e a sua estrutura literária mais compacta ³¹⁴. A repetição em pontos salientes estabelece e sublinha relações que estruturam a unidade. Já H. Gunkel, argumentava com grande modernidade sobre a arte narrativa das “Sagen der Genesis”:

³⁰⁹ É a justificação de K. BUDDE, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 48. Alheio a estas motivações, D. JOBLING, *The Sense...*, II, pp. 21-22, inverte “very easily” a ordem de 2,16-17 e 2,18-25, pensando que “the existing order... surely goes out of its way...”. Menos conscientes ainda podemos ser para com a solução de Ph. TRIBLE, que, entendendo □78 como termo genérico para “humanidade”, diz que, ao Deus proibir “comer da árvore do conhecimento”, fala para o homem e para a mulher (cf. “Depatriarchalizing...”, p. 35; é apoiada por W. VOGELS, “It Is not...”, p. 28).

³¹⁰ Cf. P. LAPIDE, “Eve and Adam”, p. 42, que, ultrapassando o género literário da narração, lhe faz perguntas de pendor historicizante, como: “Just think, if Eve hadn’t added the prohibition about not touching, we might all still be living in paradise” (p. 43).

³¹¹ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry...*, I, pp. 1-18.

³¹² Cf. Sh. BAR-EFRAT, *Narrative Art...*, pp. 80.83.95.114-115; M. STERNBERG, *The Poetics...*, pp. 186-190.222-229.235-240.247-263.365-440.

³¹³ E.g., as frequentes retomadas da narração e remissões para anteriores dados temáticos a travar uns com os outros dentro da teia narrativa integral, são consideradas por P. HUMBERT, *Études...*, pp. 72-75, como suturas com que J teria enlaçado “les matériaux du mythe de création” com “son récit du paradis perdu”.

³¹⁴ Cf. H. GALBIATI, *La struttura...*, pp. 15-51; I.M. KIKAWADA - A. QUINN, *Before Abraham Was*, pp. 89-103; IDEM, “The Double Creation...”, p. 43. É nessa direcção que confluem também os fautores da aplicação da análise narrativa a textos bíblicos, cujo

Dabei gilt es als Regel, ganz entgegen unserem Stilgefühl, daß mit der Sache auch der Ausdruck wiederholt wird, so daß sich oft dasselbe Wort wie ein roter Faden durch die Geschichte zieht. Manchmal ist es eine ganze Kette von Worten, die der Erzähler immer von neuem aufnimmt... Die Erzähler, deren Geschichten uns vorliegen, nehmen diese Art auf, weil sie darin ihren Eindruck von der Einheitlichkeit der Erzählung wiedergeben können ³¹⁵.

Vale para as repetições de Gen 2-3 o que foi dito da arte narrativa em geral:

In part, details are bypassed because they are simply not relevant and would distract the reader from the ongoing movement of the story... It should not be surprising to find that a narrative text contains more than is absolutely necessary for the essential thread of the story. It would therefore be a major methodological oversight if one were to set about paring down a Biblical narrative to the utmost limits of logical leanness simply on the grounds that what appears to be logically unnecessary for the progress of the story must *ipso facto* be a secondary addition to the text. There is more to a story than the essential thread of the narrative... So the first stage in studying a narrative must be an attentive and imaginatively open examination of all the literary effects of a particular context or word-cluster; what is redundant from the logical point of view may well contribute effectively to the impact that the narrative as a whole makes on the reader ³¹⁶.

Repetition serves, too, to give continuity to the writer's thought; the repeated word or phrase is often strategically located, thus providing

objectivo é descobrir indutivamente, em base a certas regras compositivas que governam o uso das componentes literárias, como um texto faz sentido e constrói o seu significado (cf. especialmente Sh. BAR-EFRAT, *Narrative Art...*, pp. 116-121.211-215; J. LICHT, *Storytelling...*, pp. 51-95.144-149; M. STERNBERG, *The Poetics...*, pp. 1-83; A. BERLIN, *Poetics...* ("repetition... is a key to perception, to interpretation; it calls attention to the similarity of two things or utterances, and may also be calling attention to their differences": p. 136; cf. pp. 13-21.73-82.111-121); e R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, pp. 50.77.88-113, que escreve na p. 96: "in narratives where there is a great density of specified fictional data and some commitment to making the mimetic elements of style and structure more prominent than the poetic ones, repetition tends to be at least partly camouflaged, and we are expected to *detect* it, to pick it out as a subtle thread of recurrence in a variegated pattern, a flash of suggestive likeness in seeming differences" (cf. R.N. WHYBRAY, "On Robert Alter's...", pp.78-83). B.O. LONG, "Recent...", pp. 187.193-196, e B.W. ANDERSON, "From Analysis...", pp. 26-27, justificam as repetições e transições bruscas narrativas como características da transmissão oral e do contexto social vivo, variado e mutativo em que esta acontece.

³¹⁵ Genesis, p. XLVII.

³¹⁶ C. CONROY, *Absalom Absalom!*, p. 109; cf. pp. 108-114.

a clue to the movement and stress of the poem... Our commentaries contain numerous instances where words and phrases have been deleted as mere repetition. It is a highly precarious procedure, one which violates the character of biblical writing, both prose and poetry, and is refuted quite decisively by the other extant literatures of the Near East ³¹⁷.

A descoberta da sua unidade literária pede, pois, o esforço por entender o texto como está e a função específica da repetição das suas palavras-chave no todo como mecanismo literário e estratégia unificante para evidenciar ou enfatizar uma ideia no sistema de valores da narração e para fazer sentido dela como um todo ³¹⁸. Há que prestar atenção aos recursos da linguagem postos em acto na narração e encontrar as suas claves de unidade.

Outra incoerência que a lógica racional tenderia a encontrar em Gen 2-3 é a ambiguidade do papel da serpente, que simultaneamente promove “o bem e o mal” ao sugerir “comer” da árvore com esse nome: favorece a iniciação civilizacional da humanidade, mas “engana-a”. Ora, o mito não só pode pôr a falar entre si animal, ser humano e Deus ³¹⁹, mas também tem a capacidade de congregar numa só personagem ou arquétipo “a coincidência dos contrários”, a totalização dos atributos polares que noutro género literário se excluíam reciprocamente. O “mito de origem” de Gen 2-3 fá-lo com a “serpente” ³²⁰. Esta constatação contribui para ver a unitariedade e coerência (mítica) das palavras e acções em que aparece envolvida a serpente e para dissolver os problemas criados a esse respeito.

Porque Gen 2,4b-3,24 é “mito de origem”, a situação do homem e da mulher até 2,25 não se pode considerar uma condição objectiva e real em que tivesse vivido originariamente o casal primordial “antes da queda/pecado”; logo, não se pode indagar quanto tempo terá permanecido e o

³¹⁷ J. MUILENBURG, “A Study...”, p. 99 (cf. pp. 97-111; e L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra*, II, pp. 366-370.376-381).

³¹⁸ Cf. M. WEISS, *The Bible From Within*, pp. 74-77.100-101.241-242.260; e E.V. McKNIGHT, *Post-Modern Use...*: “From key words in the text, and from other apparent or hidden regularities, the reader presupposes a topic that might cause the entire text to make sense. The reader then moves from this supposition or guess as to the topic back to the components of the text to see if a coherence results” (p. 234; cf. pp. 234-241). “Key-words are sometimes pawns of the structure” (J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry...*, I, p. 17).

³¹⁹ Cf. J. GOETZ, “Symbole et mythe”, p. 457.

³²⁰ Por isso, não admira que seja miticamente convertível e considerada simultaneamente figura divina benéfica e demoníaca ou animal benéfico e maléfico. Tal convertibilidade avonda em figuras míticas divinas (cf. M. ELIADE, *Traité...*, pp. 356-359).

que fizeram nesse estado ³²¹, nem se pode estranhar que se silencie a sua resposta a Deus ou a sua reacção à acção d'Ele ³²². Em realidade, a situação humana “antes da transgressão” só é apresentada (em 2,4b-25) como expediente literário para poder explicar a situação presente do homem (narrada em 3,7-24) como a inversão duma situação original ideal diferente, que ele teria operado mediante uma ‘transgressão’, de consequências transcendentais (referida em 3,1-6). Aliás no “mito de origem” os acontecimentos são todos primeiros, “no princípio” e fora do tempo computável. Por isso, também exorbitaria da intenção da narração perguntar-se por que Deus não impediu a “queda” do homem e da mulher, causa do seu mal-estar e da sua morte actuais.

Nem a menção das “túnicas de pele” para “vesti-los” deve levar a fazer perguntas sobre uma matança ou imolação de animais para o culto, ou sobre “the exploitation of *wild* animals by hunting” ³²³, ou ter “schwere Bedenken” sobre “die für die Gewinnung der Felle unumgängliche, stillschweigend als ganz selbstverständlich vorausgesetzte Tötung von Tieren durch die Hand ihres Schöpfers” ³²⁴.

O “mito de origem” tampouco se preocupa por que Deus plantou no “pomar” “a árvore do conhecimento do bem e do mal” se não queria que o homem comesse dela. Nem se pode questionar que Deus tenha feito a serpente enganadora para seduzir o casal humano ³²⁵. Estas questões não podem embaraçar o intérprete consciente de ler um “mito de origem”.

³²¹ Cf. H. GUNKEL, *Genesis*, p. 15. Mas J. BARR, *The Garden...*, pp. 66-69, ainda se ocupa dessas questões.

³²² Cf. M. NAVARRO, *Barro...*, p. 30. No contar a própria “história sagrada” “every mythology presents a successive and coherent series of primordial events, but different peoples judge these fabulous acts in different ways, underlining the importance of some of them, casting aside, or even completely neglecting, others... In other words, the coherent series of events which constitute the *sacred history* is incessantly remembered and extolled, while the previous stage, everything which existed before that sacred history... fades away” (M. ELIADE, *The Quest*, p. 81).

³²³ D. JOBLING, *The Sense...*, II, p. 33.

³²⁴ K. BUDDE, *Die biblische Paradiesgeschichte*, p. 77. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte...*, p. 219, vê contradição no andamento do texto: “... setzt die Bekleidung mit Fellen Tiertötung voraus, aber sowohl die Paradiesgeschichte (2,16f; 3,1ff) als auch der Fluch 3,17-19 sprechen nur von Pflanzennahrung”.

³²⁵ Cf. H. GUNKEL, *Genesis*, p. 35. Ele fica com a impressão “als ob es nur im Paradiese Tiere gegeben habe, denn daß sie mit dem Menschen ausgetrieben seien, ist gewiß nicht die Meinung” (p. 28). Atribui essa ‘incongruência’ à fusão de diversos materiais na actual narração.

Careceria de sentido perguntar outrossim como se movia e que comia a serpente antes de ser “amaldiçoada”; ou se antes da transgressão o parto seria indolor e o trabalho humano não penoso; ou se, no caso de não terem transgredido, o homem e a mulher seriam imortais.

A natureza literária de Gen 2-3 também proíbe concluir que no “paraíso” os animais podiam naturalmente falar e que o homem entendia a sua linguagem e viceversa, mas que ambos a desaprenderam; ou que espécie de árvore era “a árvore do conhecimento do bem e do mal”; ou se Deus “tinha o hábito de passear” no “paraíso” “*augenscheinlich in gewohnter Weise*” ³²⁶.

Lido o texto pela grelha literária do “mito de origem”, poupamos-lhe a acusação destas e outras incoerências temáticas ou contradições com outras verdades religiosas e desvanecem-se as questões possíveis, paralelas ou associadas, a que ele não queria responder e de que se desentende.

Percebe-se bem que a exegese tradicional fragmentasse o texto sem descobrir a sua unidade literária. É que ela insistia só em alguns pontos temáticos ou via negativamente o que é positivo. Ao analisar sectorialmente os diversos motivos da narração, cortava no vivo dum tema; e então faltava mostrar a sua relação viva com outros temas da narração. A construção de significado do texto, que explora problemas humanos essenciais e reflecte uma atitude face à vida, não resulta duma produtiva justaposição de temas, originariamente tesouro de narrações independentes, mas primariamente da sua trama narrativa e estrutura literária coerentemente unitárias e compactas ³²⁷.

Um dos convencionalismos e pressupostos literários que condicionam uma narração e ‘orientam’ o leitor na sua interpretação é que ela seja um

³²⁶ Assim K. BUDDE, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, pp. 44.52.57.

³²⁷ K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, fala da interacção e relação unitária de partes, objectos, figuras ou personagens singulares do mito grego, ordenadas ao todo duma ideia central, em função da qual adquirem forma e sentido (cf. pp. 174-179). E P. RICOEUR, caracterizando a identidade dinâmica que a *Poética* de Aristóteles dá ao *mu/qoj* como “relato”, diz que o princípio de ordem que preside à “articulação dos factos” nele “est caractérisée par trois traits: complétude, totalité, étendue appropriée. Par complétude, il faut entendre l’unité de composition qui exige que l’interprétation d’une partie soit subordonnée à celle de l’ensemble... Mais c’est de cette subordination même que nous devons tirer le bénéfice. Si, en effet, toute histoire peut être considérée comme une chaîne de transformations qui conduisent d’une situation initiale à une situation terminale, l’identité narrative du personnage ne saurait être que le style unitaire de transformations subjectives réglées sur les transformations objectives qui obéissent à la règle de complétude, de totalité et d’unité de l’iptrigme” (“L’identité narrative”, pp. 290-292)

corpo com unidade interna ³²⁸. Se, para fazer sentido, deve ser coerente consigo própria, a correcta interpretação que procura colher o seu sentido nos particulares e na totalidade deve encontrar essa coerência e unidade temático-literária e discernir o fio de articulação que a torna consistente em cada um dos seus momentos: deve descobrir a estratégia das relações que travam e dão coerência interna ao texto e unem os vários elementos literários e temáticos entre si e com o todo ³²⁹. Cada elemento deve emitir o próprio sentido a partir do tecido narrativo total, onde foi integrado estruturalmente com um ímpeto particular.

Ora, a interpretação de Gen 2,4b-3,24 pelo registo do “mito de origem” encontra um lugar e a adequada função para cada frase e motivo literário, põe razoável e justificadamente de acordo e integra cada elemento temático e literário com todos os outros no conjunto da composição, mostrando que cada parte intensifica o sentido da outra, sem precisar de expungir nada como incongruente; vê nela coesão literária interna a nível de vocabulário, de estilo, de estrutura e de conteúdo e desqualifica as soluções exegéticas dismanteladoras e desintegradoras da sua unidade. Meios unificantes da narração e demonstrativos do seu tecido harmónico ou do entrosamento e travação dos elementos componentes são, por ex., as múltiplas reminiscências e alusões prospectivas e retros-pectivas, a anotação de carências e respectivo preenchimento ou originação das realidades em falta ³³⁰, a real progressão do texto, as ‘inclusões’, as palavras-chave, observadas pela análise temática. A problemática global e a interligação de cada elemento temático na narração inteira dá razão da sua unidade literária compositiva: estando tão estreitamente travados, não se poderia excluir ou modificar um sem detrimento da significação dos outros na sua confrontação e do significado

³²⁸ “Until definitely proven otherwise, a work must be treated as a unity. (This, of course means that an analysis into ‘sources’ is not a *per se* treatment of the work)” (H.H. STERN, “The Knowledge...”, p. 408, n. 1). Cf. F. KERMODE, *Genesis of Secrecy*, pp. 53-55.60-72.

³²⁹ “The unity of a work can only be found by treating the various parts in terms of the intention inherent in the work” (H.H. STERN, “The Knowledge...”, *ib.*). “It is easy for us to assume... that we know what would constitute a coherent or consistent piece of writing in any literate culture, and to forget how far ideas like consistency – which figure so high among the criteria used in historical-critical work – are dependent on conventions that vary from culture to culture” (J. BARTON, *Reading the OT*, pp. 135-136).

³³⁰ Articulações retrospectivas e prospectivas mais notórias são: 2,15 a 2,8; 3,1 a 2,19; 3,1-5.11.17 a 2,16-17; 3,6 a 2,9; 3,7 a 2,25 e 3,5; 3,12 a 2,22-24; 3,14 a 3,1; 3,19 a 2,7; 3,20 a 2,23; 3,21 a 2,25 e 3,7; 3,22.24 a 2,17 e 3,5; 3,23 a 2,5.8-15.

³³¹ Cf. R.C. CULLEY, *Studies...*, p. 111, das narrações que aí analisa.

da narração ³³¹. O facto de, como nos mitos de origem, os seus motivos estarem todos relacionados com o homem fundamenta a sua leitura unitária: cada motivo está articulado interdependentemente com todos os outros e supõe sempre a narração inteira para ser compreensível. Pela participação concatenada de cada elemento literário na construção do todo narrativo a sua firme unidade existe e persiste. Cada tema aparece envolvido e implicado inextricavelmente na narração inteira unitariamente organizada. O entrançado de uns temas com outros também é fonte de coerência temática e narrativa. Não se pode esquecer que o *texto*, segundo o próprio étimo, é um *tecido*, uma teia: não uma linha recta mas uma linha que forma um enredo de conteúdos mediante a textura ou disposição das partes no todo. Porque a trama da narração integra de forma coesa cada um dos seus elementos literários, concluimos que ela é unitária e não uma colecção de episódios. Não é um aglomerado de motivos míticos mas antes um mito orgânico, nitidamente coordenado e urdido com uma estrutura literária própria, coerente em cada ponto com o universo temático-narrativo. Embora o relato tenha de ser necessariamente lido como uma sucessão de perícopas e pequenas secções, cujo sentido se desprega e se vai dando num processo duradouro de várias fases que poderia deixar a impressão de uma certa atomização do texto, ao fim da leitura ele oferece-se como produto narrativo crescente e unificado pela inter-relação estrutural dos temas que o constituem. Serve para entender a unidade de Gen 2,4b-3,24 o que Salústio disse do mito: καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὁρᾷ, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει ³³². Faz-lhe eco E. Leach: “In the story one thing happens after another, because that is the only way you can tell a story. But the truth of myth, which is religious truth, is all of a piece” ³³³; e também o discurso de J. Barr, que, falando da correspondência de cada elemento temático dos mitos no antigo Próximo Oriente, continua:

This is not to say that in every sentence or element of myth we can trace a direct correspondence to something in the present world. It is rather in the totality of myth, and not in each component part, that we find the necessary connecting link somewhere, which makes the whole relevant to life in this world, and it is in the form of a correspondence that the link exists... The perception is essentially unitary... The importance of the correspondences is above all functional ³³⁴.

³³² *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, IV, 9: texto em SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, p. 8 (continua o acima citado), traduzido por G. ROCHEFORT: “l’entendement voit tout, d’ensemble, tandis que la parole exprime les uns d’abord, les autres ensuite”.

³³³ “Anthropological...”, p. 11.

Esta é a grande vantagem que uma leitura tematicamente unitária do texto como “mito de origem” oferece relativamente a outras, pela sua coerência, pelo modo como afronta as contradições da vida e lhes dá uma resposta, pela globalidade com que se apresenta em relação à vida histórica e existencial: ela mostra bem como um tema segue ou se encadeia unitariamente com o seguinte e com todos e tem a possibilidade de harmonizar o que noutra leitura pareceria dissonante. O sobrevoar da narração num segundo tempo em jeito de abstracção sobre o seu fundo cultural revela que *uma questão engloba inclusivamente sempre a outra e todas as outras, de modo que a narração aparece sempre unitária*, embora sob temáticas diferentes; desprende não só a arte e o poder narrativo mas acima de tudo a intuição ou ideia unificante de todas as suas partículas literárias e temáticas: *uma explicação etiológica coerente das realidades essenciais e estruturantes da vida humana narrando miticamente as suas origens* ³³⁵. Então podemos dizer também de Gen 2,4b-3,24 que nasceu “como conjunto, más exactamente como organismo”, como uma “intuición totalizadora... una imagen total, no suma de parciales, aunque elevada sobre ellas” ³³⁶. Ao substanciar e condensar a narração inteira retrospectivamente desde o fim da análise evidencia-se a lógica estrutural e a coesão intrínseca dos vários temas entre si e com o todo narrado ³³⁷. Tal contemplação retrospectiva pode servir como verificação da cerrada travacção da trama narrativa (“plot”) e estreita integração das cenas sucessivas. A exposição conduz ao ponto final, presente na mente do narrador desde o início. Embora ela seja complexa e intrincada, o enredo nunca se desagrega.

³³⁴ “The Meaning of ‘Mythology’...”, p. 6.

³³⁵ “Once the main meaning of the whole narrative is discovered, the various pieces of disparate material which make up the tradition can be properly related to each other” (J.W. ROGERSON, *Myth...*, p. 144; cf. L. RYKEN, *The Literature...*, p. 78).

³³⁶ D. ALONSO, *Poesía española*, p. 40 (cf. pp. 37-41.44; e L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra*, II, pp. 245-246.408.413; F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, pp. 16-18.64.144-145, que confessa na p. 5: “I cannot make sense of a part without placing it in relation to a whole”).

³³⁷ A unidade total do texto já é defendida, “com o método narrativo” por M. NAVARRO, *Barro...*, pp. 10-290; com a análise semiótica por E.J. van WOLDE, *A Semiotic Analysis...*, pp. 69-231, por J. CALLOUD, “Pour une analyse sémiotique...”, pp.501-513, por C. et G. COMBET-GALLAND, “Genèse...”, pp. 17-24, por R. COUFFIGNAL, “Guides...”, pp. 613-627, por J.Y. THÉRIAULT, “Le parcours...”, pp. 13-35, e “L’Adam...”, pp. 15-34, e por R. HINSCHBERGER, “Une lecture synchrone...”, pp. 1-15.

Dal punto di vista della struttura e composizione, esso [Gen 2-3] si manifesta come un 'quadro artistico' in cui ogni particolare è stato studiato e ha un suo compito specifico nella concezione e nel disegno dell'autore. Nulla può essere tolto o svisato o interpretato in modo diverso dalla mente che l'ha concepito, senza guastare tutto il quadro, senza rovinare tutta l'opera dell'artista... Il racconto della creazione e della caduta dell'uomo con il suo stile, il suo linguaggio, le sue figure, forma come un sistema rigido, concatenato organico in cui ogni parte ha la sua funzione e ognuna di esse è necessaria per il buon funzionamento di tutte. Ogni elemento è solidale con tutti gli altri e non sopporta di essere trattato nè con preferenza nè con disprezzo ³³⁸.

Estando o texto unificado no pensamento e fornecendo elementos suficientes para, em última análise, ser visto como obra unitária organizada por uma única mente, não achamos razões convincentes para afirmar que deixe aparecer cicatrizes devidas à composição ou para recorrer a hipóteses de documentos ou fios narrativos diversos redatorialmente fundidos ³³⁹; e o seu compositor aparece como autor, não redactor ou compilador. O afirmado a respeito do mito de origem Atrahasis poderia bem exprimir a génese compositiva de Gen 2,4b-3,24:

The plot was traditional, though the author had to choose from variant forms of the tradition, and to blend his selection into a dramatic whole. The careful build-up of the material used, and the interest shown in human life and society clearly compels belief in one author rather than in a traditional story that was worked up over a period of time by successive generations of story-tellers ³⁴⁰.

Da revista exegética a Gen 2,4b-3,24 resulta que foi essencialmente a incompreensão do conteúdo do texto, da função dos seus elementos ou das inter-relações temático-literárias duma frase que obstaculizou a descoberta da sua unitariedade e levou a leitura tradicional da narração a acusá-la de inconsistências (a algumas parcelas, de inautenticidade) e a

³³⁸ G. CASTELLINO, "La storicità...", p. 346; cf. p. 355.

³³⁹ Vem aqui a propósito o que R. ALTER diz da arte compositiva bíblica: "The biblical writers and redactors... had certain notions of unity rather different from our own, and... the fulness of statement they aspired to achieve as writers in fact led them at times to violate what a later age and culture would be disposed to think of as canons of unity and logical coherence. The biblical text may not be the whole cloth imagined by pre-modern Judeo-Christian tradition, but the confused textual patchwork that scholarship has often found to displace such earlier views may prove upon further scrutiny to be purposeful pattern" (*The Art of Biblical Narrative*, p. 133; cf. pp. 156.188; para captar o significado duma narração bíblica importa "understanding precisely how it is told": p. 179).

³⁴⁰ W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis*, p. 23.

atribui-la a fontes diversas ou a uma actividade redaccional; tal incompreensão muito frequentemente deve-se ao tratamento sectorial de pequenas porções da narração, não articuladas organicamente no conjunto temático. Se essa acusação se deve à opinião de que elas não faziam sentido coerente no texto como um todo ³⁴¹, a justificação temática e literária do seu sentido no todo unitário por nós praticada afasta o obstáculo à percepção da sua unidade e deve fazer pensar que são parte integrante dele. O texto funciona bem dentro desta interpretação unitária. Logo, dado que a prova do contrário não é concludente, parece justo pensar que tenha sido composto assim. A leitura integral e articulada da narração envolve o leitor num ‘círculo virtuoso’: a leitura mítica põe em relevo e confirma a unidade literária do texto como um todo harmónico, e a leitura unitária é a prova real da justeza da sua interpretação mítica, escorando-se ambas mutuamente. “The tests... for the correctness of any interpretation of a set of complex signs are its internal coherence and its coherence with all else that is relevant... When an interpretation hangs together... we call it correct – when it takes into account all the items, by which it interprets them in the most acceptable manner” ³⁴². “If it turns out that all the individual elements of the work elucidate the whole, and vice versa – if every aspect of the form and content of the literary creation becomes diaphanous in the light of Total Interpretation – then the validity of our interpretation is self-evident” ³⁴³. O principal contributo do nosso trabalho situa-se precisamente nesta linha de fazer depender o significado global da narração da sua unidade temático-narrativa como “mito de origem”.

Conclusão

A sensação inicial da necessidade de situar amplamente o texto bíblico sobre o seu fundo literário congénere e de o confrontar com ele confirma-se ao fim do estudo como fundada. Esta aproximação comparativa, que nunca foi uma mera intuição mas se baseou em correspondências comprovadas, mostrou-se cada vez mais fecunda e iluminadora na compreensão do texto à medida

³⁴¹ Cf. J. BARTON, *Reading the OT*, pp. 23-26.130-131. Já C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 258, embora evado de pressupostos estritamente literários, exigia “...daß vom Textganzen und seiner Struktur auszugehen ist und daß nur solche Erklärungen weiterführen, die auf dem Textganzen aufbauen”.

³⁴² M. WEISS, *The Bible From Within*, p. 21, citando I.A. Richards.

que avançava a análise, promovendo a interpretação dos elementos literários mais difíceis e livrando-a de incertezas e acrobacias exegéticas. O resultado foi trazer à superfície do texto a coerência unitária consigo próprio e a do sentido dum elemento com o de todos os outros: *dando sentido temático a cada um, mostra a sua articulação literária orgânica* com toda a narração, provando que esta é um todo textual complexo que deixa transparecer uma unidade mais subtil do que uma análise não-comparativa poderia suspeitar. Esforçando-se por unir e inter-relacionar, procurando os pontos e as razões da unidade do texto e de uns elementos com os outros, *liga unitariamente cada parcela textual ao todo e entende-a a partir dele*: assim transforma a função de palavras, frases ou motivos a que outras leituras não encontravam lugar no texto, *fazendo-lhes emitir o seu sentido próprio e fazendo aparecer cada um a condizer harmonicamente com todos os outros e a explicar-se mutuamente*.

Embora não se encontre no antigo Próximo Oriente uma narração inteira pormenorizadamente paralela à bíblica, o qual não interessa e joga a favor da sua originalidade, é certo, pela aproximação que fizemos ao seu ambiente cultural, que fica contextualizada pelos temas e motivos dos “mitos de origem” desse ambiente ³⁴³. Precisamente, por paradoxal que pareça, quiçá o serviço mais útil da “crítica literária” à interpretação de Gen 2-3 é o corroborar a conclusão de que o texto não nasceu do nada mas tem um vasto fundo literário por trás de si, como canteira para a sua construção original. Assim sendo, essa colação veio pelo menos facilitar a interpretação do texto, deixando ver também que a sua interpretação só em termos de si próprio, no desconhecimento desse contexto ou prescindindo dele, se arriscaria a falsear o seu sentido.

Na nossa pesquisa alargada encontrámos intérpretes a respigar paralelos de proveniência, contexto e conteúdo diversos entre si e em relação ao texto bíblico, com uma aproximação externa genérica e, logo, pouco útil na sua função de ajudar a compreender o texto bíblico, por não interpenetrarem intrinsecamente os conteúdos dos paralelos com os do texto bíblico. Para esquivar essa metodologia ainda insuficiente, não nos cingimos a carregar materialmente paralelos para o lado do texto bíblico. A preferida procura de motivos temáticos subjacentes que o iluminassem tornou claro que os pontos de contacto entre o texto bíblico e o seu fundo literário-cultural são mais profundos do que a exegese tem pensado.

³⁴³ M. WEISS, *The Bible From Within*, p. 73.

³⁴⁴ Cf., embora só numa perspetivação pontual, J. SKINNER, *Genesis*, pp. 92-94; I. ENGNELL, “‘Knowledge’...”, pp. 105-106.

Este procedimento metodológico também evidenciou que o reconhecimento da unidade literária da narração não é só um assunto de bom conhecimento material do texto e da língua e gramática hebraica ³⁴⁵, mas assenta essencialmente na sua contextualização temática. Por outro lado, uma análise que prescindia de tal abordagem comparativa — como as análises narrativas em geral, narratológicas, semânticas, retóricas, estruturalistas ou semióticas que se têm feito do texto de Gen 2-3 — até pode lê-lo unitariamente, pelo princípio metodológico de cingir-se a justificar o texto final recebido; mas dificilmente consegue legitimar essa unitariedade com base no significado totalizante do texto, porque corre o risco de não conseguir livrar-se do significado comumente pressuposto e aceite para certos elementos ou para a generalidade da narração ³⁴⁶. Devendo, à medida que mostra o funcionamento dos dados literários do texto, trabalhar com um significado a eles vinculado, dá-o como pressuposto; assume-o e funciona com ele: não interpreta o texto. Por ex., um dos mais recentes ensaios narratológicos da narração lê unitariamente 2,4b-6 e com a terminologia própria procura mostrar como se move o texto; mas entende as águas do מַיִם de 2,6 positivamente, em linha com a tradição exegética, como “afirmación total del principio de vida” e para proporcionar “arcilla o barro” para Deus “«modelar» como un alfarero” o homem ³⁴⁷; outro ensaio justifica narrativamente a provisão do “vestido” em 3,21, mas diz que a sua função seria “to enable Adam and Eve finally to come out of hiding to enter God’s presence” ³⁴⁸.

A abordagem comparativa guiou-nos à leitura de Gen 2-3 em linha com os “mitos de origem”, focagem que, se não é a panaceia para resolver todos os problemas do texto, aparece como ‘ponto de vista’ adequado e necessário para a sua correcta perspetivação e clave fecunda e inexplorada para a reflexão teológica que ele quer aviar.

A adequação deste ângulo de visão poderia sair reforçada pela constatação de que onde uma exegese não-comparativa julgava necessário ver lacunas, cortes ou interpolações, repetições, incongruências e suturas

³⁴⁵ Essa parcialidade de análise guiou J. COPPENS, *La connaissance...*, p. 69, a esta posição rígida: “seuls une ignorance de la langue hébraïque et un manque total de sens critique permettaient d’affirmer que le récit de la Chute et du Paradis est parfaitement homogène”. É que não encontrou outro contexto para Gen 2-3 senão as expressões com “o bem e o mal”, a literatura profética e a sapiencial.

³⁴⁶ É o que se adverte, vgr., no n.º monográfico de *Semeia* 18 (1980) 1-164.

³⁴⁷ M. NAVARRO, *Barro...*, pp. 38-49.

³⁴⁸ H.C. WHITE, “Direct...”, p. 103.

mal amanhadas, pode-se ver lógica mítica e organicidade temática, literária e narrativa, como o produto de um processo mental orgânico e integrante, que assegura e justifica a função e importância de cada elemento na globalidade narrativa. A favor desta afirmação jogaria também a realidade da plurifuncionalidade e grande diversidade de técnicas retóricas e narrativas, a que a exegese não estava habituada a prestar a devida atenção.

A unidade temática e literária emergente para toda a narração, onde cada tema implicava, supunha e empenhava sempre unitariamente todos os outros, parece fazer justiça ao dinamismo e à orientação do texto. Se é ao fim da colocação das peças de um mosaico até à última no seu devido sítio que aflora o seu conteúdo e significação sob pena de a deslocação de uma perturbar a compreensão da finalidade das outras, assim sucede também em Gen 2-3. Lida a última palavra, o leitor capta o sentido total da narração na sua unidade integral. É sobretudo desde esse ponto culminante que se entende e explica a unidade literária do universo do texto. O sentido que se foi descobrindo em cada frase ganha plenitude ao atingir o fim e cume do poema. Desde esse observatório proeminente, sobressaem alguns *núcleos ou constelações de significado*, que fomos salientando ao longo da análise temático-literária. O “centro do pomar” aparece em relevo qual espaço de toda a acção narrativa, contribuindo sobremaneira para a unidade compositiva do texto e para descobrir ou perceber tal unidade. Lá se encontram *as duas árvores* que polarizam as duas problemáticas fundamentais e estruturantes da narração, que atraem a si explícita ou implicitamente todos os outros temas. É como “*a árvore que está no centro do pomar*” que se designa “a árvore do conhecimento do bem e do mal”, a que está em causa quando se menciona como tal, a que ocupa o maior espaço da acção, implica mais temas ao seu redor e suscita o emprego literário-dramático da correlativa “árvore da vida”. É também “no centro do pomar” que se desprega a acção-eixo da narração, a “*transgressão humana*”, que suporta todo o peso da estrutura literária da narrativa e unifica as acções divinas, anterior e subsequente a ela, e todas as componentes singulares que estão mais ou menos estreitamente presas a ela.

Nesta interpretação torna-se agora claro o sentido desmistificado da expressão עֵדֶן, que, devidamente traduzida como “*pomar duma veiga*”, por sua vez esclarece quanto à função e integra unitariamente outros pormenores da narração, obscuros ao não se traduzir עֵדֶן ou ao dar a עֵדֶן o significado de “Paráiso de delícias”, como fez a tradição judeo-cristã. Ganha igualmente força significativa e todo o ‘direito de cidadania’ na unidade narrativa deste “mito de origem” o antes enigmático v. 2,6 bem como a sua significativa ligação ao trecho 2,10-14, universalmente proscrito da narração pela exegese e que agora encontra nela o seu necessário e significativo lugar. Aflora entre tantos o tema das origens do

ser humano actual (2,7.18-24), constituído complementarmente como homem e mulher e um para o outro; a “nomeação” etiológica da “mulher” pelo homem com o nome comum (2,23-24) e com um título honorífico (3,20) articula-se organicamente com a ordem estabelecida por Deus para a mulher em 3,16, tornando compreensível a situação que estes temas ocupam no texto unitário. Emerge particularmente o significado da ‘transgressão’ humana primordial de 3,1-6 enquanto recurso literário mítico convencional para explicar os duros incómodos da actual vida humana, percebendo-se outrossim a consequente razão por que o texto não usa um termo da área semiológica do “pecado” em sentido moral; se o facto já era notado pela exegese, não se explicava englobantemente o “porquê” nem o significado do acto cometido como ‘transgressão’ mítica etiológica. Nesta lógica narrativa e interpretativa vem automaticamente à tona o significado positivo da *sentença divina* e da “maldição” da serpente e do solo (3,14-19) enquanto segunda fase da criação ou nova ordenação da vida actual por Deus em forma de redimensionamento duma ‘transgressão’ humana, deixando à vista o seu lugar irrecusável na narração e o seu contributo para a unidade desta. Também se torna espontaneamente óbvia a situação narrativa e a significação da imposição divina do *trabalho* e da *morte* ao homem (3,22-24), esta a dar o esperado cumprimento à ameaça de morte de 2,17, que assim deixa à vista o seu lugar narrativo e a sua função temática de explicar positivamente a morte humana actual.

Tal perspectivação do texto evidencia facilmente o entretecimento de 3,22-24 com a narração inteira mediante manifestas remissões temáticas e literárias, sobressaindo a conexão unificante do “reenvio” do homem e da “expulsão” “do pomar da veiga” com a sua colocação lá (2,5.7-15). Do alto culminante da narração observa-se assim como o seu fim se volta unitariamente para o seu princípio, para notificar o preenchimento das lacunas e o aperfeiçoamento do estado lá anotados. No estudo da progressão do texto fomos chamando a atenção para as inter-relações pluridimensionais e caleidoscópicas que o texto estabelece unificantemente a nível temático e literário mediante proposições relativas ou outras remissões retrospectivas e prolépticas, tantas que não se poderiam aqui sintetizar nem repetir. Enfim, *esta interpretação unitária da narração justifica a presença e função temático-literária de todos os elementos narrativos* de 2,4b até 3,24.

A análise feita na tese pôs à vista um sentido de unidade do texto, a três níveis: temático, literário-narrativo e estrutural. *A nível temático*, a unidade do texto assenta sobre a explicação etiológica das limitações e morte humanas em tensão com o “conhecimento” total da civilização humana, representados respectivamente na “árvore da vida” e na “árvore do conhecimento do bem e do mal”. *A nível literário-narrativo*, a unidade

manifesta-se na traveção dos ingredientes literários, particularmente pelas remissões retrospectivas e reiteraões, num todo inextricável. *A nível estrutural*, a unidade apoia-se acima de tudo na parte descritiva da ‘transgressão’ humana, charneira à volta da qual gira uma situação original ideal e a situação actual da humanidade limitada e mortal, mas também nas correspondências temáticas e lexicais entre as duas partes extremas. A narração, fazendo sentido em si mesma sem necessidade de intervenções correctoras, forma uma unidade temática bem entrosada com os elementos literários bem travados uns nos outros. *A unidade intrínseca das suas problemáticas* torna-se o primeiro garante da sua unidade literária e da sua estrutura lógica. Perspectivada sobre o pano de fundo dos “mitos de origem” do antigo Próximo Oriente e lida ela própria como um “mito de origem”, evidencia-se o pólo catalizador que faz com que seja unitária e seja o que é: a sua intencionalidade de explicar positivamente as realidades essenciais da vida humana actual contando que assim foram “destinadas” nas origens de tudo por Deus. A essa luz, o texto reconquista a peculiar significação que tinha dentro da fé de Israel como etiologia da história humana.

No nosso estudo já encontrámos *soluções correctas a problemas pontuais do texto*, mas não a todo ele no seu conjunto. Tampouco encontrámos este enquadramento interpretativo e esta forma de argumentar e justificar a sua unidade. Se diversos exegetas interpretam certeiraente algum elemento do texto, falham na determinação do sentido de muitos outros e na justificação integrativa de todos os elementos temáticos e literários no texto unitário, aparentando não terem entendido a natureza do texto íntegro. Mesmo os que vêem uma relação literária entre expressões semelhantes atolam-se logo nas areias movediças duma vivisseção atomizante. O citar às vezes um autor a propósito do ponto dum determinado tema não significa necessariamente que ele já o tratou como nós: pode só querer documentar um aspecto do assunto em causa. Em várias páginas de autores citados, à mistura com a opinião que dividíamos em ordem a documentar ou ilustrar o nosso ponto de vista ou a fornecer ao leitor a possibilidade de ampliar e aprofundar o assunto em questão, encontram-se posiões, aspectos ou pontos de vista particulares de que dissentimos. A manifestação de dissentimento não interessaria nem caberia no nosso enquadramento global.

A nota mais saliente no universo da exegese de Gen 2-3 por nós explorada é a falta de coerência e larga oscilação na interpretação dos vários elementos literário-temáticos em vista da descoberta das suas inter-relações e da sua unidade literária. A frequente ajunção ou exclusão de particulares literários não se guia por um princípio objectivo homogéneo mas antes pelos

pressupostos da teoria das “fontes”. Por referir alguns dos mais representativos, K. Budde, embora sustenha a unidade substancial da narração e rejeite a divisão de fontes na *Paradiesesgeschichte*, vê nela incorrecções literárias, explicando-as pelo recurso a acidentes de transmissão textual ou à inserção de retoques redaccionais: elimina dela alguns elementos como secundários ou interpolações ³⁴⁹. J. Skinner vê bem que Gen 2-3 “forms a complete and closely articulated narrative”; porém, ao não achar a ideia polarizadora dessa articulação (“the leading motive is man’s loss of his original innocence and happiness through eating forbidden fruit...” ³⁵⁰), imagina no texto “two recensions” e “traces of composition” e envereda na sua análise pelos caminhos da dissecação praticada pela “crítica das fontes”: “That the literary unity of the narrative is not perfect there are several indications, more or less decisive” ³⁵¹. P. Humbert reconhece que “l’oeuvre a-t-elle en définitive un caractère d’unité manifeste et représente-t-elle, en sa version actuelle, une pensée aussi personnelle que cohérente et profonde”; mas, logo após, assegura que Gen 2-3 resulta da fusão de dois mitos originariamente autónomos e corrige amiúde o texto ³⁵². T. Stordalen, que ensaia uma leitura unitária sincrónica, preavisa: “I do not of course deny that this apparently well composed story may have gone through a literary process with several ‘sources’ or ‘redactions’”; e faz notar que ele só se ocupa do “final text” ³⁵³.

Hesitante e “difidente” de si próprio é J.L. McKenzie, que remata ao querer determinar as “fontes” usadas pelo autor na composição da narração: “Chapter 3 is intelligible as a unit without presupposing chapter 2 at all” ³⁵⁴. Outrossim Th.C. Vriezen, que aqui e acolá esboça o esforço de ler o texto unitariamente ³⁵⁵, vê-o semeado de “anomalias”, “duplicados”

³⁴⁹ *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 85 e passim.

³⁵⁰ *Genesis*, p. 51.

³⁵¹ *Ib.*, p. 52; cf. pp. 52-53.94 e passim. A este método de trabalho opõe-se U. CASSUTO, *A Commentary...*, I, pp. 93-94, que, todavia e como se viu, tampouco justifica satisfatoriamente a unidade que defende.

³⁵² *Études...*, p. 8 e passim.

³⁵³ “Man...”, p. 5; cf. pp. 3-6.

³⁵⁴ “The Literary Characteristics...”, p. 557; cf. pp. 553-572.

³⁵⁵ Cf. *Onderzoek...*, pp. 242-243 (cf. pp. 201-207). A esse ensaio louvável não será alheio o facto de ele ter dedicado mais de metade do seu trabalho ao estudo do material literário mesopotâmico (pp. 22-118) e fenício (pp. 119-124). A deficiência ainda está em que ele trata esse material separadamente da análise do texto bíblico, sem o explorar para mostrar a articulação temática e literária dos seus elementos e com pouca incidência na sua interpretação.

e inserções ³⁵⁶. Da mesma incoerência padece R. W. L. Moberly, que, logo depois de se propor “to read the text as far as possible as a coherent literary unit”, não sente reservas em afirmar: “Most obviously... the tree of life, which is referred to in the introduction and in the conclusion (Gen 2:9, 3:22,24) but is entirely absent in the main action of the story, gives the impression of being an interpretation... that has been joined to the tradition yet not fully integrated into it. Moreover, the reference to the naming of Eve (3:20) does not give the impression of being original to its present context. This means that any literary reading can explain only some and not all features of the text” ³⁵⁷. E. Kutsch vê “die Erzählung in ihrer vorliegenden Gestalt als geschlossenes Ganzes. Trotzdem ergeben sich mehrfach... tatsächlich oder scheinbar Doppelungen und Spannungen” ³⁵⁸.

Atractiva é inicialmente a apreciação literária de A. Weiser sobre Gen 2-3:

Aufs Ganze gesehen macht die Erzählung einen geschlossenen, von vornherein zielstrebigem Eindruck, der nicht nur durch gelegentliche äußere stilistische Verklammerungen und Rückverweise erreicht wird, sondern in einer inneren Einheit der Gedankenführung ihren Grund hat, die kaum aus späteren Eingriffen durch die Hand von Redaktoren zu erklären ist, vielmehr auf die bewußte Gestaltungskraft einer fähigen Schriftstellerpersönlichkeit zurückgeht, die ihren Stoff gedanklich zu meistern verstand ³⁵⁹.

E até recusa correctamente a “Quellenscheidung” ³⁶⁰. Mas propõe-se imediatamente seguir um método que vai cair nas mesmas falhas e ver na narração roturas, tensões, irregularidades e desníveis, devidos à construção da narração a partir de diversas tradições:

Angesichts eines guten Teils der Spannungen und Brüche in der Erzählung wird man nur weiterkommen, wenn man Ernst macht mit der Annahme, daß dem Genesiserzähler mehrere, verschiedenartige Traditionen, sei es in mündlicher oder schriftlicher Form vorgelegen

³⁵⁶ Cf. ib., e.g., p. 201.

³⁵⁷ “Did the Serpent...”, p. 2. Para ele, “to integrate the tree of life into the story as a whole... creates new problems” (ib., p. 15, n. 39).

³⁵⁸ “Die Paradieserzählung...”, p. 10; cf. pp. 9-10.

³⁵⁹ “Die biblische...”, p. 229.

³⁶⁰ Ib., p. 230.

haben, die er nicht ohne eine gewisse Treue den Stoffen gegenüber, aber doch mit eigener Gestaltungskraft zur biblischen Erzählung geformt und ihr erst dadurch ihren biblischen Sinn gegeben hat. Die *Stoffkritik*, die sich mit der Erforschung der von dem biblischen Schriftsteller verwerten Traditionen befaßt, erklärt auch für Gen. 2f. hinreichend jene Bruchstellen und Spannungen, ohne die Annahme verschiedener Quellenschichten erforderlich zu machen ³⁶¹.

E ainda mais claramente, com uma adversativa que afinal olha para o texto como a “crítica literária”:

Das Problem stellt sich demnach so, daß mit Rücksicht auf die Einheit der Erzählung die nicht eine mechanische Zusammensetzung verschiedener Quellenschichten, sondern bewußt gestaltene Komposition ist, der Sinn der Erzählung, auch in ihren Einzelheiten, nur vom Ganzen her gewonnen werden kann, aber unter ständiger Beachtung der Tatsache, daß gerade der Kompositionscharakter des Ganzen noch deutliche Spuren des alten Materials erkennen läßt, das sich infolge seiner Herkunft aus anderer geistiger und religiöser Umgebung nicht überall und vollständig in den Gedankengang einfügt, in den es vom Jahwist eingebaut wurde... So bleibt eine gewisse Spannung bestehen, die - auch an anderen Stellen der Erzählung ist dies zu beobachten - zeigt, daß der Jahwist nicht überall das spröde Material der alten Traditionen... seiner eigenen Tendenz reibungslos angeglichen hat ³⁶².

Também interessante é o estudo de P.A.H. de Boer, *Genesis II en III*, que já vê aí uma história completa e inteira, “simple et arrondi”. Mas sente que houve fusão de elementos J ao texto, “d’origine... une narration elohistique” ³⁶³. Segundo H.N. Wallace, “the narrative could have always been a unity with the seams and inconsistencies, etc. being marks of an oral style rather than indicators of reworking and editing...; the processes or [!] oral composition and transmission have produced many of those irregularities and... the compositional technique of J allowed them to continue” ³⁶⁴.

³⁶¹ Ib., p. 230. A substituição da “Literarkritik” pela “Stoffkritik” é proposta também por G. von RAD, *Genesis*, p. 51.

³⁶² Ib., pp. 231 e 252.

³⁶³ Ib., pp. 19-20. De tensão acusa o texto H. RENCKENS, *Preistoria...*, pp. 132-149, especialmente pp. 133.137.

³⁶⁴ *The Eden Narrative*, pp. 55 e 164; cf. p. 183 e passim.

Os problemas encontrados na harmonização integrante e explicação coerente de todos os particulares do texto desviaram a “crítica literária” tendencialmente para a suposição de que ele é o resultado da fusão de duas ou mais narrações ou como o aglomerado J de elementos literários diversos, reduzidos preponderantemente a duas narrações. Mas mesmo os que arguem que “the literary unity of the narrative is not perfect” são obrigados a reconhecer que as motivações para fundamentar a composição actual de Gen 2-3 a partir de diversas narrações originariamente autónomas são “precarious”³⁶⁵, até porque delas – como se verifica da ramificação capilar e multiplicação crítica das suas modalidades, número, extensão e proveniência – não resta nada de seguro. Foi precisamente a infinidade de variações e matizes nas tentativas de solução crítico-literárias que sobrecarregou às vezes a gestão do aparato de notas do nosso trabalho, ao querer informar o mais objectivamente possível e de forma matizada sobre elas.

Aliás, olhando para o texto bíblico numa panorâmica envolvente, em vez de diversas narrações fundidas, percebe-se o pluralismo de temas entretecidos na mesma narração e numa unitária visão das origens. As próprias dificuldades manifestadas pela “crítica literária” em definir nitidamente as particularidades das pretensas intervenções literárias tardias iam-nos apontando para a unidade literária do texto, que, assim interpretado, torna supérfluas as tentativas de resolver os seus problemas literários pelo seu fraccionamento. Em vez de gastar energias em vão a perguntar pelas fases de crescimento do texto, tornou-se mais rentável concentrar positivamente a análise no dinamismo que une um tema ao outro e produz coerência para a narração inteira. Assim, tampouco se legitima dizer: “the story Genesis 2-3 seems to connect several plots – possibly one reason why this relatively short text is rather more complex than most other narratives in the Hebrew Bible”³⁶⁶. Em realidade Gen 2-3 tem uma única trama (a explicação das realidades da vida remontando à origem delas), que tece vários temas (as diversas realidades) numa teia complexa mas inextricável. A sua complexidade não consiste em ter muitas “tramas”, mas em que a única trama esteja tão articulada temática e literariamente.

Apercebemo-nos na nossa pesquisa que a exegese, mesmo mais recente, teve dificuldade em se libertar do lastro da terminologia teológico-dogmática e moral e das categorias usadas para interpretar textos bíblicos da “história da salvação” (“paraíso”, “mandamentos e lei de Deus”, “pecado”, “pecado original”, “culpa”, “queda”, “castigo” moral, “Proto-

³⁶⁵ J. SKINNER, *Genesis*, pp. 52-53.

³⁶⁶ T. STORDALEN, “Man...”, p. 7; cf. pp. 18.20-23 e *passim*.

evangelho”, “pecado-castigo-graça”...). Mas, não sendo extraíveis do texto, elas não podem constituir a sua grelha de leitura: não dão conta da razão de ser e função dos motivos temáticos e elementos literários do texto e até dificultam a sua interpretação. Foram essas categorias que fizeram cristalizar a maioria das ‘releituras’ que ao longo dos séculos se foram sobrepondo e impondo em diversos estratos a Gen 2-3. Mas estas nasceram de posteriores reflexões sobre o texto a partir de situações históricas, perspectivas teológicas ou necessidades catequéticas novas. Resultam estranhas à problemática precisa e ao sistema literal que comanda o seu propósito significativo.

Nesta tese ainda ficarão por explicar vários particulares e implicações na rede narrativa. O que mais nos preocupou foi *descobrir e justificar a estratégia unificante dos particulares literários e pôr a funcionar a engrenagem que explica coerentemente a função e o sentido de cada um na rede harmónica de inter-relações temáticas dentro do conjunto do texto*, especialmente enquanto “mito de origem”. E esse objectivo parece-nos suficientemente logrado. A coerência cerrada com que o sentido duma temática, frase ou perícopa se harmoniza com o sentido de todas as outras dentro do texto aparece como o mais certo indicador da justeza da afirmação da sua unidade literária. Se ainda se pode aperfeiçoar e enriquecer de novos dados a justificação da unidade temático-literária da narração como corpo narrativo assim originariamente concebido, ela já se manifesta um dado adquirido para a sua interpretação.

A coesão temática, literária e estrutural de todos os elementos da narração contribui para inferir fundadamente a *unidade da sua composição literária*. Em vez de pensar que o texto actual é o produto final duma síntese ou fusão artificiosa, ao fim da nossa investigação sentimos que a unidade narrativa demonstrada foi obra original do seu único autor. Só um autor em pleno sentido da palavra podia integrar e enlevar mediante diversos recursos literários os variados motivos temáticos da tradição, assimilados e não simplesmente justapostos dentro da trama narrativa.

Siglas e Abreviaturas usadas na tese

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AB	The Anchor Bible
ACFEB	Association catholique française pour l'étude de la Bible
AcOr	<i>Acta orientalia</i>
AHw	W. von SODEN (Unter Benutzung des lex. Nachl. von B. MEISSNER), <i>Akkadisches Handwörterbuch</i> . I (Wiesbaden 1965).
AION	<i>Annali dell'istituto orientale di Napoli</i>
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
ALBO	Analecta lovaniensia biblica et orientalia
AnBib	Analecta biblica
ANET	J.B. PRITCHARD (ed.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> (Princeton - New Jersey 1969 ³ with Supplement).
Anton	<i>Antonianum</i>
AnOr	<i>Analecta orientalia</i>
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ArOr	Archiv orientální
ARW	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i>
AS	Acta sumerologica
ATD	Das Alte Testament Deutsch
Aug	<i>Augustinianum</i>
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BA	Biblical Archaeologist
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BDB	BROWN, F. - S.R. DRIVER - C.A. BRIGGS, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> (Oxford 1977, repr.).
BeO	<i>Bibbia e oriente</i>
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHK	R. KITTEL - P. KAHLE, <i>Biblia Hebraica</i> (Stuttgart 1973 ⁶).
BHS	K. ELLIGER - W. RUDOLPH (eds.), <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> (Stuttgart 1990 ⁴).
Bib	<i>Biblica</i>
BibOr	Biblica et orientalia
BJ	<i>Biblia de Jerusalém</i>
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BO	<i>Bibliotheca orientalis</i>

- BOT-KRA J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Paris 1989).
- BSOAS Bulletin of the School of Oriental and African Studies
- BTB Biblical Theology Bulletin
- BZ *Biblische Zeitschrift*
- BZAW Beihefte zur ZAW
- CAD I.J. GELB, - B. LANDSBERGER - A.L. OPPENHEIM - E. REINER (eds.) *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago 1965).
- CBQ *Catholic Biblical Quarterly*
- CChrSL Corpus Christianorum. Series Latina
- CRAI Compte Rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale
- CSANT Commentario storico ed esegetico all'Antico e al NT
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
- CSMSB *The Canadian Society for Mesopotamian Studies. Bulletin*
- DBHE L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español* (Institución San Jerónimo; Valencia 1990-1993).
- DBSup *Dictionnaire de la Bible, Supplément* (dir. L. PIROT - A. ROBERT - H. CAZELLES) (Paris 1960).
- DHAB Ph. REYMOND, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques* (Paris 1991).
- DMFS G. JOBES, *Dictionary of Mythology. Folklore and Symbols*. 2 vols (New York 1962).
- DS Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*
- DSym J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*. 2 vols. (Paris 1969).
- EHAT Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
- EnchBib *Enchiridion biblicum*
- ÉPRO Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain
- ETL *Ephemerides theologicae lovanienses*
- ETR *Études théologiques et religieuses*
- EvT *Evangelische Theologie*
- ex. exemplo
- ExpTim *Expository Times*
- F GR HIST *Die Fragmenta der griechischen Historiker* (cf. JACOBY, F.)
- GAG W. von SODEN, *Grundriss der akkadischen Grammatik* (AnOr 33; Roma 1952).
- GEL H.G. LIDDELL - R. SCOTT - H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1961).

GBH	P. JOÜON - T. MURAOKA, <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> , 2 vols. (Subsidia biblica 14; Roma 1991).
Greg	<i>Gregorianum</i>
HALAT	W. Baumgartner et al..., <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> (Leiden 1967-1990).
HSyn	C. BROCKELMANN, <i>Hebräische Syntax</i> (Neukirchen, Kreis Moers 1956).
HTR	Harvard Theological Review
IB	<i>The Interpreter's Bible</i> (eds. G.A. BUTTRICK et al.) (New York - Nashville 1952).
ICC	The International Critical Commentary
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> . An Illustrated Encyclopedia. 4 vols. (ed. G.A. BUTTRICK) (Nashville - New York 1962).
Int	<i>Interpretation</i>
ITQ	The Irish Theological Quarterly
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
JANES	<i>The Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
JEA	The Journal of Egyptian Archaeology
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JPS	Jewish Publication Society
JQR	The Jewish Quarterly Review
JSOT	<i>Journal for the Study of the OT</i>
JSOTSS	JSOT Supplement Series
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JTS	<i>The Journal of Theological Studies</i>
KAT	E. Sellin (ed.), <i>Kommentar zum A. T.</i>
LaBP	É. DHORME, <i>La Bible. L' Ancien Testament</i> . 2 vols. (Bibliothèque de la Pléiade 120; Bruges 1966).
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient
LD	Lectio divina
LHVT	F. ZORELL, <i>Lexicon hebraicum Veteris Testamenti</i> (Roma 1984).
MDOG	Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin
MScRel	<i>Mélanges de science religieuse</i>
MTZ	<i>Münchener Theologische Zeitschrift</i>
n./nn.	nota/notas
NBE	L. ALONSO SCHÖKEL - J. MATEOS, <i>Nueva Biblia Española</i> (Madrid 1977).

NCB	A. EVEN-SHOSHAN, (ed.), <i>A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible: Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms</i> (Jerusalem 1985).
NCE	M.R.P. McGuire et al. (eds.), <i>New Catholic Encyclopedia</i>
NRT	<i>La nouvelle revue théologique</i>
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLA	Orientalia Iovaniensia analecta
Or	Orientalia (Rome)
OrAnt	Oriens antiquus
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
PG	J. Migne, <i>Patrologia graeca</i>
PL	J. Migne, <i>Patrologia latina</i>
PSD	<i>The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania</i> (Philadelphia 1992)
PSV	Parola Spirito e Vita
RÄR	H. BONNET, <i>Reallexikon der Ägyptologischen Religionsgeschichte</i> (Berlin 1952).
RB	<i>Revue biblique</i>
REB	<i>Revista eclesiástica brasileira</i>
RevScRel	<i>Revue des sciences religieuses</i>
RevThom	<i>Revue thomiste</i>
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft</i> (Hrsg. K. GALLING) (Tübingen 1960 ³).
RHPR	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
RivB	<i>Rivista biblica</i>
RLAVA	<i>Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie</i> (Hrsg. D.O. EDZARD) (Berlin - New York 1980-1990).
RSR	<i>Recherches de science religieuse</i>
RTL	<i>Revue théologique de Louvain</i>
RTP	<i>Revue de théologie et de philosophie</i>
SBLSCS	Society of Biblical Literature: Septuagint and Cognate Studies
SBT	Studies in Biblical Theology
S&B	<i>Sémiotique & Bible</i>
SC	Sources chrétiennes
SJOT	<i>Scandinavian Journal of the OT</i>
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni
StHR	Studies in the History of Religions
ST	<i>Studia theologica</i>
Tab.	Tabuinha
TGI	<i>Theologie und Glaube</i>

TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
tr.	tradução ou traduzido
translit.	transliteração
TRev	<i>Theologische Revue</i>
TrGF	<i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i> (cf. RADT, S., e SNELL, B.)
TS	<i>Theological Studies</i>
TTZ	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> . I-VII (Hrsg. G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.-J. FABRY) (Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1973-1992).
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UF	<i>Ugarit Forschungen</i>
UT	C.H. GORDON, <i>Ugaritic Textbook</i> . III. Glossary, Indices (<i>AnOr</i> 38; Roma 1965).
VD	<i>Verbum Domini</i>
VI	P. SABATIER, <i>Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica...</i> I (Paris 1761).
VL	B. FISCHER (Hrsg.), <i>Vetus Latina</i> . Die Reste der altlateinischen Bibel. 2. Genesis (Freiburg 1951).
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTs	<i>Vetus Testamentum Supplements</i>
VTCHC	S. MANDELKERN, <i>Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae</i> (1937 ²).
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	<i>Die Welt des Orients</i>
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

NB.- Para outras abreviaturas, cf. *Bib* 63 (1982) 2-19.

Bibliografia

- ABIR, S., "Das Erdreich als Schöpfungselement in den Mythen der Urgeschichte", *Judaica* 35 (1979) 23-27.125-130
- ABUSCH, T., "Gilgamesh's Request and Siduri's Denial. I: The Meaning of the Dialogue and its Implications for the History of the Epic", *The Tablet and the*

- Scroll*. Near Eastern Studies in Honor of W.W. Hallo (eds. M.E. COHEN - D.C. SNELL - D.B. WEISBERG) (Bethesda, MA 1993) 1-14.
- ABUSCH, T., "Gilgamesh's Request and Siduri's Denial. II: An Analysis and Interpretation of an Old Babylonian Fragment about Mourning and Celebration", *JANES* 22 (1993) 3-17.
- ALBERTZ, R., "«Ihr werdet sein wie Gott» (Gen 3,5)", *Was ist der Mensch...?* Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments: H.W. Wolff zum 80. Geburtstag (Hrsg. F. CRÜSEMANN - CH. HARDMEIER - R. KESSLER) (München 1992) 11-27.
- ALBRIGHT, W.F., "The Goddess of Life and Wisdom", *AJSL* 36 (1920) 258-294.
- ALBRIGHT, W.F., "The Babylonian Matter in the Predeutoronomic Primeval History (JE) in Gen 1-11", *JBL* 58 (1939) 91-103.
- ALEXANDRE, M., *Le commencement du livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme Antique 3; Paris 1988).
- ALEXANDRE, M., "L'épée de flamme (Gen. 3,24): Textes chrétiens et traditions juives", *Helenika et Judaica*. Hommage à Valentin Nikiprowetzky (éd. par A. CAQUOT - M. HADAS-LEBEL - J. RIAUD) (Leuven - Paris 1986) 403-441.
- ALLEN, J.P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (Yale Egyptological Studies 2; New Haven 1988).
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Apuntes de hermenéutica* (Estructuras y procesos: Religión; Madrid 1994).
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Hermenéutica de la Palabra*. II. Interpretación literaria de textos bíblicos (Academia cristiana 38; Madrid 1987).
- ALONSO SCHÖKEL, L., "Il metodo storico-critico criticato. Per un avvio di discussione", *La Bibbia, libro sacro, e la sua interpretazione*. Simposio per il XL dell'A.B.I. (Milano 2-4 Giugno 1988) (a cura di G. GHIBERTI) *Ricerche storico bibliche* 2 (1990) 67-69.
- ALONSO SCHÖKEL, L., "Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3", *Bib* 43 (1962) 295-316.
- ALONSO SCHÖKEL, L., "Of Methods and Models", *Congress Volume*. Salamanca 1983 (ed. J.A. EMERTON) (VTS 36; Leiden 1985) 3-13.
- ALONSO, D., *Poesía española*. Ensayo de métodos y límites estilísticos (Biblioteca románica hispánica: II. Estudios y ensayos; Madrid 1966⁵).
- ALSTER, B., "A Sumerian Poem about Early Rulers", *AS* 8 (1986) 1-11.
- ALSTER, B., "Enki and Ninhursag. The Creation of the First Woman", *UF* 10 (1978) 15-27.
- ALSTER, B., "Ninurta and the Turtle", *UET* 6/1 2", *JCS* 24 (1972) 120-125.
- ALSTER, B., *Studies in Sumerian Proverbs* (Mesopotamia 3; Copenhagen 1975).

- ALSTER, B. - H.L.J. VANSTIPHOUT, "Lahar and Ashnan. Presentation and Analysis of a Sumerian Disputation", *AS* 9 (1987) 1-43.
- ALSTER, B. - A. WESTENHOLZ, "The Barton Cylinder", *AS* 16 (1994) 15-46.
- ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981).
- ALTER, R., *The World of Biblical Literature* (New York 1992).
- AMMASSARI, A., *Un profilo biblico del matrimonio*. Note di esegesi (Roma 1977).
- ANDERLINI, G., "L'uomo, la terra (e Dio) nell'Antico Testamento", *BeO* 32 (1990) 162-179.
- ANDERSON, B.W., *Creation versus Chaos*. The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible (Philadelphia 1987, reprint).
- ANDERSON, B.W., "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11", *JBL* 97 (1978) 23-39.
- ANDERSON, G.A., "The Cosmic Mountain. Eden and its Early Interpreters in Syriac Christianity", *Genesis 1-3 in the History of Exegesis*. Intrigue in the Garden (ed. G.A. ROBBINS) (Studies in Women and Religion 27; Lewiston - Queenston 1988) 187-224.
- ANDREASEN, N.-E., "Adam and Adapa: Two Anthropological Characters", *AUSS* 19 (1981) 179-194.
- ARNAUD, D., "La législation de l'eau en Mésopotamie du IIIe au Ier millénaire", *L'homme et l'eau en Méditerranée et Proche Orient*. II (dir. J. METRAL - P. SANLAVILLE) (Travaux de la Maison de l'Orient 3; Lyon 1982) 45-59.
- ASHER-GREVE, J.M., *Frauen in altsumerischer Zeit* (Bibliotheca Mesopotamica 18; Malibu 1985).
- ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Jan Assmann (Die Bibliothek der alten Welt; Zürich - München 1975).
- ASSMANN, J., *Ma'at*. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten (München 1990).
- ASSMANN, J., "Schöpfergott", *Lexicon der Ägyptologie*. V (Hrsg. W. HELCK - W. WESTENDORF) (Wiesbaden 1984) 676-677.
- ASSMANN, J., "Schöpfung", *Lexicon der Ägyptologie*. V (Hrsg. W. HELCK - W. WESTENDORF) (Wiesbaden 1984) 677-690.
- ATTINGER, P., "Enki et Ninhursaga", *ZA* 74 (1984) 1-31.
- ATTRIDGE, H.W. - R.A. ODEN, *Philo of Byblos: The Phoenician History*. Introduction, Critical Text, Translation, Notes (CBQ: Monograph Series 9; Washington 1981).
- AUERBACH, E., *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (Bern 1946).
- AUFFRET, P., *La sagesse a bâti sa maison*. Études de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes (OBO 49; Fribourg/Suisse - Göttingen 1982).

- AURENCHE, O., "Préhistoire des sociétés hydrauliques du Proche Orient ancien", *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient*. II. (dir J. METRAL - P. SANLAVILLE) (Travaux de la Maison de l'Orient 3; Lyon 1982) 31-44.
- AUZOU, G., *Au commencement Dieu créa le monde*. L'histoire et la foi (Paris 1973).
- BAILEY, J.A., "Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3", *JBL* 89 (1970) 137-150.
- BAKER, D.W., "Diversity and Unity in the Literary Structure of Genesis", *Essays on the Patriarchal Narratives* (eds. A.R. MILLARD - D.J. WISEMAN) (Leicester 1980) 189-205.
- BAKER, J., "The Myth of Man's 'Fall' - A Reappraisal", *ExpTim* 92 (1980s) 235-237.
- BAR-EFRAT, Sh., *Narrative Art in the Bible* (JSOTSS 70; Bible and Literature Series 17; Sheffield 1989).
- BAR-EFRAT, Sh., "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative", *VT* 30 (1980) 154-173 [reimpr. em *Beyond Form Criticism* (ed. P.R. HOUSE) (Sources for Biblical and Theological Study 2; Winona Lake 1992) 186-205].
- BARING, A. - J. CASFORD, *The Myth of the Goddess*. Evolution of an Image (London 1991).
- BARR, J., "Philo of Byblos and his 'Phoenician History'", *BJRL* 57 (1974-5) 17-68.
- BARR J., *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. The Read-Tuckwell Lectures for 1990 (London 1992).
- BARR, J., "The Meaning of 'Mythology' in Relation to the Old Testament", *VT* 9 (1959) 1-10.
- BARTHELEMY, D., "«Pour un homme», «Pour l'homme» ou «Pour Adam»? (Gn 2,20)", *De la Tórah au Messie*. Mélanges H. Cazelles (eds. M. CARREZ - J. DORÉ - P. GRELOT) (Paris 1981) 47-53.
- BARTON, G.A., *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad* (Library of Ancient Semitic Inscriptions I; New Haven 1929).
- BARTON, J., *Reading the Old Testament*. Method in Biblical Study (London 1984; reprint 1989).
- BASSLER, J., "Adam, Eve, and the Pastor. The Use of Genesis 2-3 in the Pastoral Epistles", *Genesis 1-3 in the History of Exegesis*. Intrigue in the Garden (ed. G.A. ROBBINS) (Studies in Women and Religion 27; Lewiston - Queenston 1988) 43-65.
- BASTIDE, R., *Il sacro selvaggio* (orig. franc.: Paris 1975) (Milano 1979).
- BATTO, B.F., *Slaying the Dragon*. Mythmaking in the Biblical Tradition (Louisville, Kentucky 1992).

- BAUDISSION, W.W.G. von, "Sanchuniathon", *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 17 (Hrsg. A. HAUCK) (Leipzig 1905³) 452-470.
- BAUDISSION, W.W.G. von, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*. 2 vols. (Leipzig 1911 [=1876; 1878]).
- BAUDRY, G.-H., "Le péché originel chez Philon d'Alexandrie", *MScRel* 50 (1993) 99-115.
- BAUDRY, G.-H., "Le péché originel dans les écrits de Qoumrân", *MScRel* 50 (1993) 7-23.
- BAUDRY, G.-H., "Le péché originel dans les pseudépigraphes de l'Ancien Testament", *MScRel* 49 (1992) 163-192.
- BAUMGARTEN, A.I., *The Phoenician History of Philo of Byblos*. A Commentary (ÉPRO 89; Leiden 1981).
- BEA, A., "Il problema antropologico in Gen. 1-2: Il trasformismo", *Questioni bibliche alla luce dell'enciclica «Divino afflante Spiritu»*. Settimane bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico. II. (Scripta Pontificii Instituti Biblici 59/IV; Roma 1950) 1-70.
- BEA, A., "Maria SS. nel Protovangelo (Gen. 3,15)", *Marianum* 15 (1953) 1-21.
- BEATTIE, D.R.G., "What is Genesis 2-3 About?", *ExpTim* 92 (1980s) 8-10.
- BEAULIEU, P.-A., "Women in Neo-Babylonian Society", *CSMSB* n° 26 (1993) 7-14.
- BECHTEL, L.M., "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming", *JSOT* 49 (1991) 47-76.
- BEESTON, A.F.L., "One Flesh", *VT* 36 (1986) 115-117.
- BEGRICH, J., "Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie", *ZAW* 50 (1932) 93-116.
- BELLINGER, G.J., *Knaurs Lexikon der Mythologie*. 3000 Stichwörter zu den Mythen aller Völker von den Anfängen bis zur Gegenwart (München 1989).
- BEN HORIN, M.V., "Il sogno del giardino di Eden", *Vita monastica* 45 (1991) 11-22.
- BENITO, C., "Enki and Ninmah" and "Enki and the World-Order" (Diss. Phil. Univ. of Pennsylvania; Philadelphia 1969).
- BERLIN, A., "Characterization in Biblical Narrative. David's Wives", *JSOT* 23 (1982) 69-85.
- BERLIN, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series 9; Sheffield 1983).
- BERNARD, J., "Genèse 1 à 3: Lecture et traditions de lecture", *MScRel* 41 (1984) 109-127.
- BETHEMONT, J., "Sur les origines de l'agriculture hydraulique", *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient*. I. (dir. J. METRAL - P. SANLAVILLE) (Travaux de la Maison de l'Orient 3; Lyon 1982) 7-30.

- BIANCHI, U., "Adamo e la storia della salvezza (Paolo e i «Libri di Adamo»)", *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*. Atti del Simposio per il XXV dell'A.B.I. (Brescia 1975) 209-223.
- BIANCHI, U., "Il destino dell'uomo nella letteratura mesopotamica. Un esempio: Adapa", *Gli Assiri* (L. CAGNI - U. BIANCHI - G. PETTINATO - S.A. PICCHIONI - M. MELE) (Roma 1981) 28-52.
- BIANCHI, U., *Prometeo, Orfeo, Adamo*. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza (Nuovi saggi 66; Roma 1991, ristampa).
- BIANCHI, U., "Sul peccato originale in prospettiva storico-religiosa", *RivB* 15 (1967) 131-149.
- BIANCHI, U., "Teogonie Greche e teogonie orientali", *SMSR* 24-25 (1953-54) 3-18.
- BIGGS, R.D., "The Abu Salabikh Tablets. A Preliminary Survey", *JCS* 20 (1966) 73-88.
- BING, J.D., "Adapa and Immortality", *UF* 16 (1984) 53-56.
- BIRD, Ph., "Genesis I-III as a Source for a Contemporary Theology of Sexuality", *Ex Auditu* 3 (1987) 31-44.
- BLEDSTEIN, A.J., "The Genesis of Humans: The Garden of Eden Revisited", *Judaism* 26 (1977) 187-200.
- BLOCHER, H., *Révélation des origines* (Lausanne 1979).
- BOCCACCIO, P., "I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico (I)", *Bib* 33 (1952) 173-190.
- BOER, P.A.H. de, *Genesis II en III. Het Verhaal van den Hof in Eden* (Leiden 1941).
- BÖHL, F.M.T. de L., "Das Problem ewigen Lebens im Zyklus und Epos des Gilgamesch", *Opera Minora*. Studies en Bijtragen op assyriologisch en oudtestamentisch Terrein (Groningen - Djakarta 1953) 234-262.
- BÖHL, F.M.T. de L., "Die Mythe vom weisen Adapa", *WO* 2 (1959) 416-431.
- BONAVIA, E., "The Sacred Trees of Assyria", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists* (Held in London, 5th to 12th September 1892). II (ed. E.D. MORGAN) (London 1892; Reprint: Neudeln/Liechtenstein 1968) 245-257.
- BONORA, A., "La creazione: il respiro della vita e la madre dei viventi in Gn 2-3", *Io sono il vivente* (dir. S.A. PANIMOLLE) (PSV 5; Bologna 1982) 9-22.
- BONORA, A., "Uomo e donna in Gen 1-3", *Servitium* 22 (Bergamo 1982) 28-38.
- BONORA, A., "Vergogna e pudore in Gen 9,18-27", *Ed ebbero vergogna* (dir. S.A. PANIMOLLE) (PSV 20; Bologna 1989) 21-32.
- BOOMERSHINE, T.E., "The Structure of Narrative Rhetoric in Genesis 2-3", *Semeia* 18 (1980) 113-129.

- J. BOTTÉRO, *Babylone et la Bible*. Entretiens avec Hélène Monsacré (Les belles lettres; Paris 1994).
- BOTTÉRO, J., "La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis", *Societies and Languages of the Ancient Near East*. Studies in Honour of I.M. Diakonoff (ed. M.A. DANDAMAYEV) (Warminster 1982) 24-32.
- BOTTÉRO, J., "La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne", *Death in Mesopotamia*. Papers Read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale (ed. B. ALSTER) (Mesopotamia 8; Copenhagen 1980) 25-52.
- BOTTÉRO, J., "La naissance du monde selon Israel", *La naissance du monde* (Sources orientales 1; Paris 1959) 187-234.
- BOTTÉRO, J., *L'Épopée de Gilgamesh*. Le grand homme qui ne voulait pas mourir (Traduit de l'akkadien et présenté par J. BOTTÉRO) (L'aube des peuples; Paris 1992).
- BOTTÉRO, J., "L'ordalie en Mésopotamie ancienne", *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, Serie III, vol. XI,4 (1981) 1005-1067.
- BOTTÉRO, J., *Mythes et rites de Babylone* (Paris 1985).
- BOTTÉRO, J., *Naissance de Dieu*. La Bible et l'historien (Bibliothèque des histoires; Paris 1986).
- BOURGUET, D., "L'homme ou bien Adam?", *ETR* 67 (1992/3) 323-327.
- BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (AnBib 110; Roma 1986).
- BRANDEN, A. van den, "La création de l'homme et de la femme d'après le document jahviste", *BeO* 32 (1990) 193-208.
- BRANDON, S.G., *Creation Legends of the Ancient Near East* (London 1963).
- BRANDON, S.G., *Man and his Destiny in the Great Religions* (Manchester 1962: reprint 1963).
- BRANDSCHEIDT, R., "«Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns...» (Gen 3,22). Zur Bedeutung der Bäume im Garten Eden", *TTZ* 103 (1994) 1-17.
- BRAY, G., "The Fall", *Evangel* (Spring 1985) 13-14.
- BRENNER, A., *The Israelite Woman*. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative (Biblical Seminar Series 2; Sheffield 1985).
- BRETT, M.G., "Four or Five Things to Do With Texts", *The Bible in Three Dimensions*. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield (eds. D.J.A. CLINES - S.E. FOWL - S.E. PORTER) (JSOTSS 87; Sheffield 1990) 357-377.
- BRICHTO, H.C., *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible* (Philadelphia 1963).
- BRICHTO, H.C., *Toward a Grammar of Biblical Poetics*. Tales of the Prophets (New York - Oxford 1992).

- BRIEND, J., "Gn 2-3 et la création du couple humain", *La création dans l'Orient Ancien*. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985) (dir. L. DEROUSSEAU) (LD 127; Paris 1987) 123-138.
- BRIQUEL-CHATONNET, F., *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israel et de Juda* (OLA 46, Studia Phoenicia 12; Leuven 1992).
- BRISCOE, D.S., *Genesis* (The Communicator's Commentary; Waco, Texas 1987).
- BRODMANN, B., "Quid doceat S. Scriptura utriusque Testamenti de indole historica narrationis de paradiso et lapsu, Gen 2-3", *Anton* 12 (1937) 125-168.213-236.327-356.
- BRUEGGEMANN, W., "David and His Theologian", *CBQ* 30 (1968) 156-181.
- BRUEGGEMANN, W., *Genesis*. A Bible Commentary (Interpretation; Atlanta 1982).
- BRUEGGEMANN, W., "Of the Same Flesh and Bone (Gen 2,23a)", *CBQ* 32 (1970) 532-542.
- BUCCELLATI, G., "Adapa, Genesis, and the Notion of Faith", *UF* 5 (1973) 61-66.
- BUCCELLATI, G., "Tre saggi sulla sapienza mesopotamica", *OrAnt* 11 (1972) 1-36.
- BUCHANAN, G.W., "The Old Testament Meaning of the Knowledge of Good and Evil", *JBL* 75 (1956) 114-120.
- BUDDE, K., *Die biblische Paradiesesgeschichte* (BZAW 60; Giessen 1932).
- BUDDE, K., *Die biblische Urgeschichte* (Gen. 1-12,5) (Giessen 1883).
- BUFFON, V., "La Donna del Protovangelo", *Tabor* 40 (1966) 443-451.
- BURKE, K., "The First Three Chapters of Genesis", *The Bible in Its Literary Milieu*. Contemporary Essays (eds. V.L. TOLLERS - J.R. MAIER) (Grand Rapids 1979) 381-395.
- BURKE, K., *The Rhetoric of Religion*. Studies in Logology (Berkeley - Los Angeles - London 1970).
- BURKERT, W., "Literarische Texte und funktionaler Mythos: Zu Istar und Atrahasis", *Funktionen und Leistungen des Mythos*. Drei altorientalische Beispiele (J. ASSMANN - W. BURKERT - E. STOLZ) (OBO 48; Freiburg Schweiz - Göttingen 1982) 63-82.
- BURNS, D.E., "Dream Form in Genesis 2.4b-3.24: Asleep in the Garden", *JSOT* 37 (1987) 3-14.
- BURROWS, F.E., "Tilmun, Bahrein, Paradise", *Or* 30 (1928) 1-24.
- BURSTEIN, S.M., *The Babyloniaca of Berossus* (Sources and Monographs: Sources from the Ancient Near East 1/5; Malibu 1978).
- BUSENITZ, I.A., "Woman's Desire for Man: Genesis 3:16 Reconsidered", *Grace Theological Journal* 7 (1986) 203-212.

- CAGNI, L., "Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli Assiro-babilonesi", *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*. Atti del Simposio per il XXV dell'A.B.I. (Brescia 1975) 9-25.
- CAGNI, L., "Il mito babilonese de Atrahasis. Mondo divino, creazione e destino dell'uomo, peccato e diluvio", *RivB* 23 (1975) 225-259.
- CAGNI, L., "I miti della creazione in ambiente accadico (babilonese-assiro)", *I miti della creazione nel vicino Oriente Antico*. II. Incontro interdisciplinare mesopotamico (Camaldoli 14-15.10.1982) (a cura di C. SAPORETTI) *Geo-Archeologica* (1984/1) 21-38.
- CAGNI, L., "La destinazione dell'uomo al lavoro secondo Genesi 2 e secondo le fonti sumero-accadiche", *AION* N. S. 24 (1974) 31-44.
- CAGNI, L., *L'epopea di Erra* (Studi semitici 34; Roma 1969).
- CAILLOIS, R., *O mito e o homem* (Perspectivas do homem; Lisboa 1980; orig. fr. 1938).
- CALLOUD, J., "Pour une analyse sémiotique de la Genèse 1 à 3", *La création dans l'Orient Ancien*. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985) (dir. L. DEROUSSEAU) (LD 127; Paris 1987) 484-513.
- CANDLISH, R.S., *The Book of Genesis Expounded in a Series of Discourses*. 2 vols. (Grand Rapids 1868).
- CAQUOT, A. - M. SZNYCER - A. HERDNER, *Textes Ougaritiques*. I. Mythes et Légendes. Introduction, Traduction, Commentaire (LAPO 7; Paris 1974).
- CARMICHAEL, C.M., "The Paradise Myth: Interpreting without Jewish and Christian Spectacles", *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden (eds. P. MORRIS - D. SAWYER) (JSOTSS 136; Sheffield 1992) 47-63.
- CARR, D., "The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story", *JBL* 112 (1993) 577-595.
- CASSIN, E., *Le semblable et le différent*. Symbolismes du pouvoir dans le prochain-orient ancien (Textes à l'appui; Paris 1987).
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Genesis*. Part I. From Adam to Noah. Genesis I-VI,8. Part II. From Noah to Abraham. Genesis VI,9 - XI,32 (Jerusalem 1961 e 1964).
- CASSUTO, U., *La questione della Genesi* (Publicazioni della R. Università degli studi di Firenze... Facoltà di lettere e filosofia, serie III, V.1; Firenze 1934).
- CASTELLINO, G., "Generi letterari in Genesi I-XI", *Questioni bibliche alla luce dell'enciclica «Divino afflante Spiritu»*. Settimane bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico. I (Roma 1949) 31-61.
- CASTELLINO, G., "Il peccato di Adamo. Note a Genesi III e a Romani V 12-14", *BeO* 16 (1974) 145-162.

- CASTELLINO, G., "La storicità dei capi 2-3 del Genesi", *Salesianum* 13 (1951) 334-360.
- CASTELLINO, G., "Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cunéiformes", *Volume du Congrès*. Strasbourg 1956 (VTS 4; Leiden 1957) 116-137.
- CASTELLINO, G., *Mitologia sumerico-accadica* (Torino 1967).
- CASTELLINO, G., "Quattro contributi", *I miti della creazione nel vicino Oriente Antico*. II. Incontro interdisciplinare mesopotamico (Camaldoli 14-15.10.1982) (a cura di C. SAPORETTI) *Geo-Archeologica* (1984/1) 53-76.
- CASTELLINO, G., *Sapienza babilonese*. Raccolta di testi sapienziali tradotti dagli originali (Torino 1962).
- CASTELLINO, G., "The samas Hymn: A Note on its Structure", *Kramer Anniversary Volume*. Cuneiform Studies in Honor of S.N. Kramer (ed. B.L. EICHLER) (AOAT 25; Neukirchen-Vluyn 1976) 71-74.
- CAUVIN, J., "Le problème de l'eau' au Proche Orient", *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient*. I (dir. J. METRAL - P. SANLAVILLE) (Travaux de la Maison de l'Orient 2; Lyon 1981) 23-30.
- CHAMPAGNE, R.A., *The Structuralists on Myth*. An Introduction (New York - London 1992).
- CHARBEL, A., "Gen 2,18.20: Una polemica sottintesa dello Jahvista", *BeO* 22 (1980) 233-235.
- CHARLES, R.H. (ed.), *The Apocrypha and the Pseudepigrapha of the Old Testament in English With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. Vol. II: Pseudoepigrapha (Oxford 1977, 9ª reimpr.)
- CHARLESWORTH, J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. I. Apocalyptic Literature and Testaments. II. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms... (Garden City, NY 1983.1985).
- CHÁVEZ, A.I. (versão de), *Pop Wuh*. Le livre des événements (tr. do esp. [de 1978] por A. Amberni) (Paris 1990).
- CHAZELLE, A., "Mortalité ou immortalité corporelle du premier homme créé par Dieu?", *NRT* 89 (1967) 1057-1068.
- CHIESA, B., *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale* (Studi biblici 85; Brescia 1989).
- CHILDS, B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London 1987: 3ª reimpr.).
- CHILDS, B.S., *Myth and Reality in the Old Testament* (SBT 27; London 1960).
- CHILDS, B.S., "Tree of Knowledge, Tree of Life", *IDB* IV, 695-697.
- CHIOZZI, P., "I miti dell'origine dell'uomo presso le culture primitive", *Atti del Seminario invernale «In Principio»*. Prato, Villa San Leonardo al Palco, 23-26 Gennaio 1986 (Settimello 1986) 243-262.

- CHIRASSI-COLOMBO I., "Il sacro nello spazio politico: Miti di origine, riti di integrazione", *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro* (U. BIANCHI et al.) (Trattato di antropologia del sacro 3; Milano 1992) 217-232.
- CIVIL, M., "Sumerian Riddles: a Corpus", *Aula orientalis* 5 (1987) 17-37.
- CIVIL, M., "The Sumerian Flood Story", *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood* (W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD) (Oxford 1969) 138-145.167-172.
- CLARK, E.A., "Heresy, Ascetism, Adam, and Eve. Interpretations of Genesis 1-3 in the Later Latin Fathers", *Genesis 1-3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden* (ed. G.A. ROBBINS) (Studies in Women and Religion 27; Lewiston - Queenston 1988) 99-133.
- CLARK, W.M., "A Legal Background to the Yahwist's Use of 'Good and Evil' in Genesis 2-3", *JBL* 88 (1969) 266-278.
- CLARK, W.M., "The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History", *ZAW* 83 (1971) 184-211.
- CLEMEN, C., *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos* (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 42/3; Leipzig 1939).
- CLIFFORD, R.J., *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible* (CBQ: Monograph Series 26; Washington 1994).
- CLIFFORD, R.J., "Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible", *Or* 53 (1984) 183-201.
- CLIFFORD, R.J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Harvard Semitic Monographs 4; Cambridge, MASS 1972).
- CLIFFORD, R.J., "The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation", *TS* 46 (1985) 507-523.
- CLINES, D.J.A., "Theme in Genesis 1-11", *CBQ* 38 (1976) 483-507.
- CLINES, D.J.A., *The Theme of the Pentateuch* (JSOTSS 10; Sheffield 1984).
- CLINES, D.J.A., "The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh", *VT* 24 (1974) 8-14.
- CLINES, D.J.A., *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament* (JSOTSS 94; Sheffield 1990). [Recensão por K.P. DARR, em *Hebrew Studies* 33 (1992) 107-110].
- COATS, G.W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*. I (Grand Rapids 1983).
- COATS, G.W. (ed.), *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature* (JSOTSS 35; Sheffield 1985).
- COATS, G.W., "The God of Death: Power and Obedience in the Primeval History", *Int* 29 (1975) 227-239.
- COHN, R.L., "Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis", *JSOT* 25 (1983) 3-16.
- COMBET-GALLAND, C. et G., "Genèse de l'Écriture: Genèse, chapitres 2 et 3", *S&B* 28 (1982) 17-24.

- CONROY, C., *Absalom Absalom!* Narrative and Language in 2Sam 13-20 (AnBib 81; Roma 1978).
- COOPER, J.S., *The Curse of Agade* (Baltimore - London 1983).
- COPPENS, J., *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*. Contribution à l'interprétation de Gen., II-III (ALBO II/3; Gembloux - Bruges - Paris 1948). [Recensão por R. de VAUX, em *RB* 56 (1949) 300-312].
- COPPENS, J., "La nudité des protoplastes", *ETL* 46 (1970) 380-383.
- COPPENS, J., "Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse", *ETL* 26 (1950) 5-36.
- COPPENS, J., "L'unité littéraire de Genèse II-III", *ETL* 27 (1951) 91-99.
- COSTACURTA, B., "Esegesi e lettura credente della Scrittura", *Greg* 73 (1992) 739-745.
- COSTACURTA, B., *La vita minacciata*. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica (AnBib 119; Roma 1988).
- COTHENET, E., "Paradis", *DBSup* VI, 1177-1220.
- COUFFIGNAL, R., "Guides pour l'Éden: Approches nouvelles de Genèse II,4 - III", *RevTh* 80 (1980) 613-627.
- CRAIG, J.A., *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, I (Leipzig 1895).
- CRUZ, E.R. da, "O moral e o trágico no mito de Adão", *REB* 51 (1991) 120-130.
- CULLEY, R.C., "Action Sequences in Genesis 2-3", *Semeia* 18 (1980) 25-33.
- CULLEY, R.C., *Studies in the Structure of Hebrew Narrative* (Philadelphia - Missoula 1976).
- CUNCHILLOS, J.-L., "Peut-on parler de mythes de création à Ugarit?", *La création dans l'Orient Ancien*. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985) (dir. L. DEROUSSEAU) (LD 127; Paris 1987) 79-96.
- CURRID, J.D., "An Examination of the Egyptian Background of the Genesis Cosmogony", *BZ* 35 (1991) 18-40.
- DALLEY, S., *Myths from Mesopotamia*. Creation, The Flood, Gilgamesh and Others (Oxford - New York 1989).
- DAMROSCH, D., *The Narrative Covenant*. Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature (San Francisco 1987).
- DAVIDSEN, O., "The Mythical Foundation of History: A Religio-Semiotic Analysis of the Story of the Fall", *Linguistica Biblica* 51 (1982) 23-36.
- DAVIDSON, R.M., "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2", *AUSS* 26 (1988) 5-24.
- DAVIDSON, R.M., "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3", *AUSS* 26 (1988) 121-131.
- DE MOOR, J.C., "East of Eden", *ZAW* 100 (1988) 105-111.
- DEIMEL, A., "Bemerkungen zu P. Burrows: 'Tilmun, Bahrain, Paradise'", *Or* 30 (1928) 25-34.

- DEIMEL, A., "Gen. cc. 2-3 cum monumentis assyriis comparata", *VD* 4 (1924) 281-287.
- DEIMEL, A., "'Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae'", *VD* 4 (1924) 342-349.
- DELUMEAU, J., *Une histoire du paradis. Le jardin des délices* (Paris 1992).
- DELITZSCH, F., *Wo lag das Paradies? Eine biblische assyriologische Studie* (Leipzig 1881).
- DENNING-BOLLE, S., *Wisdom in Akkadian Literature. Expression, Instruction, Dialogue* (Ex Oriente Lux; Leiden 1992).
- DERBY, J., "Adam's Sin", *Dor le Dor* 17 (1988/89) 71-82.
- DEROUSSEAU, L., *La culpabilité fondamentale* (Lille 1975).
- DHORME, É., "L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque", *Recueil Édouard Dhorme. Études bibliques et orientales* (Paris 1951) 643-670.
- DHORME, P., "L'arbre de verité et l'arbre de vie", *RB* 4 (1907) 271-274.
- DI NOLA, A.M., "Albero, erbe e piante", *Enciclopedia delle religioni*. 1 (Firenze 1970) 108-135.
- DI NOLA, A.M., "Ebrei, Religione degli", *Enciclopedia delle religioni*. 2 (Firenze 1970) 765-1012.
- DINOLA, A.M., "Peccato", *Enciclopedia delle religioni*. 4 (Firenze 1972) 1554-1564.
- DIKONOFF, I.M., *Structure of Society and State in Early Dynastic Sumer* (Los Angeles 1974).
- DIEBNER, B.J., "'Bein von meinem Gebein...' (Gen 2,23a). Anmerkungen zur Identität der 'Urmutter'", *Dilheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche* 26 (1989/90: erschl.1992) 15-31.
- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*. IV. Ciclo de Henoc (Madrid 1984).
- DIJK, J. van, "Die Inschriftenfunde", *XVIII. vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka* (von H.J. LENZEN et al.) (Berlin 1962) 39-62.
- DIJK, J. van, "Existe-t-il un 'Poème de la Création' Sumerien?", *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of S.N. Kramer* (ed. B.L. EICHLER) (AOAT 25; Neukirchen-Vluyn 1976) 125-133.
- DIJK, J. van, *La sagesse suméro-accadienne. Recherche sur les genres littéraires des textes sapientiaux avec choix de textes* (Leiden 1953).
- DIJK, J. van, "Le motif cosmique dans la pensée sumérienne", *AcOr* 28 (1964) 1-59.
- DIJK, J. van, "Lugal-e", *RLAVA* 7, 134-136.
- DIJK, J. van, *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL. Le récit épique et didactique des travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. I. Introduction, texte composite, traduction* (Leiden 1983).

- DIJK, J. van, "Sumerische Religion", *Handbuch der Religionsgeschichte*. I. (Hrsg. J. ASMUSSEN - J. LAESSLE - C. COLPE) (Göttingen 1971) 431-496.
- DIJK, J. van, "Une incantation accompagnant la naissance de l'homme" *Or* 42 (1973) 502-507.
- DILLMANN, A., *Die Genesis* (EHAT 11; Leipzig 1886⁵).
- DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*. I (Texte établi par P. BERTRAC et traduit par Y. VERNIÈRE) (Collection des Universités de France; Paris 1993).
- DOCKX, S., *Le récit du paradis. Gen II-III* (Paris - Gembloux 1981). [Recensões por G.L. PRATO em *Greg* 63 (1982) 343-344, e J.-L. SKA em *NRT* 104 (1982) 588-589].
- DOHMEN, C., *Schöpfung und Tod*. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (Stuttgarter biblische Beiträge 17; Stuttgart 1988). [Recensão por J. VERMEYLEN, em *Bib* 72 (1991) 107-111].
- DOUKHAN, J.B., *The Genesis Creation Story: Its Literary Structure* (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 5; Berrien Springs, MI 1978). [Abstract em *Andrews Univ. Seminary Studies* 19 (1981) 73-74. Recensão por M.D. FUTATO: *CBQ* 47 (1985) 117-119].
- DRAGGA, S., "Genesis 2-3: A Story of Liberation", *JSOT* 55 (1992) 3-13.
- DREWERMANN, E., *Strukturen des Bosen*. I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht (Paderborner Theologische Studien 4; München - Paderborn - Wien 1977). [Recensão por L. RUPPERT, em *BZ* 23 (1979) 116-120].
- DRIVER, S.R., *The Book of Genesis* (London 1905⁴).
- DUBARLE, A.-M., *Le péché originel dans l'Écriture* (LD 20; Paris 1958).
- DUBARLE, A.-M., *Le péché originel*. Perspectives théologiques (Cogitatio fidei 118; Paris 1983).
- DUBARLE, A.-M., *Les sages d'Israel* (LD 1; Paris 1946).
- DUBARLE, A.M., *The Biblical Doctrine of Original Sin* (London 1964).
- DUBUISSON, D., "Métaphysique du récit et genèse du mythe", *Le mythe: Son langage et son message*. Actes du Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981 (éd. par H. LIMET - J. RIES) (*Homo religiosus* 9; Louvain-la-Neuve 1983) 63-78.
- DUS, J., "Zwei Schichten der biblischen Paradiesgeschichte", *ZAW* 71 (1959) 97-113.
- EBACH, J., *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos*. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 108; Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1979). [Recensão por G.L. PRATO, em *Greg* 62 (1981) 373-379].

- EBELING, E., "Baum, heiliger", *Reallexikon der Assyriologie*. I (Hrsg. E. EBELING - B. MEISSNER) (Berlin - Leipzig 1932) 435.
- ECKHART, M., *Expositio libri Genesis et libri Exodi*. Die lateinischen Werke. 1/3. (Hrsg. K. WEIß) (Stuttgart - Berlin 1964).
- EDZARD, D.O., "Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader", *Wörterbuch der Mythologie*. I. Die alten Kulturvölker. 1. Götter und Mythen im Vorderen Orient (Hrsg. H.W. HASSIG) (Stuttgart 1965) 17-139.
- EDZARD, D.O., "Sumerian Epic: Epic or Fairy Tale?", *CSMSB* 27 (1994) 7-14.
- ELAN, Sh., "Der heilige Baum - Ein Hinweis auf das Bild ursprünglicher Landschaft in Palästina", *MDOG* 111 (1979) 89-98.
- ELIADE, M., *From Primitives to Zen*. A Thematic Sourcebook of the History of Religions (London 1967; 2d imp. 1979).
- ELIADE, M., *Imagens e símbolos* (Artes e letras; Lisboa 1979: orig. fr. 1952).
- ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour* (Folio/Essais; Paris 1969).
- ELIADE, M., *Le sacré et le profane* (Idées; Paris 1965).
- ELIADE, M., *Myth and Reality* (New York 1975).
- ELIADE, M., *Mythes, rêves et mystères* (Idées; Paris 1957).
- ELIADE, M., "Structure et fonction du mythe cosmogonique", *La naissance du monde* (Sources orientales 1; Paris 1959) 469-495.
- ELIADE, M., *The Quest*. History and Meaning in Religion (Chicago - London 1969).
- ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions* (Paris 1953).
- ELLENBOGEN, M., *Foreign Words in the Old Testament*. Their Origin and Etymology (London 1962).
- ENGEL, B.J., *Darstellungen von Dämonen und Tieren in assyrischen Palästen und Tempeln nach den schriftlichen Quellen* (Mönchengladbach 1987).
- ENGELKEN, K., *Frauen im Alten Israel*. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 130; Stuttgart... 1990).
- ENGNELL, I., "'Knowledge' and 'Life' in the Creation Story", *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Presented to Prof. H.H. Rowley (eds. M. NOTH - D.W. THOMAS) (Leiden 1955) 103-119.
- ERRANDONEA ALZUGUREN, J., *Edén y paraíso*. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación (Madrid 1966).
- FABRY, H.-J., נחש, *TWAT* V, 384-397.
- FABRY, H.-J., צלע, *TWAT* VI, 1059-1064.
- FALKENSTEIN, A., *The Sumerian Temple City* (Sources and Monographs; Monographs in History: Ancient Near East 1/1; Los Angeles 1974).
- FALKENSTEIN, A., *Sumerische Götterlieder*. I (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse 1; Heidelberg 1959).

- FANULI, A., "Gn 2,17: il precetto nel contesto sapienziale di Gn 2-3", *Sapienza e Torah* (1986-87) 213-222.
- FARAONE, C.A., *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual* (New York - Oxford 1992).
- FARBER-FLÜGGE, G., "me", *RLAVA* 7, 610-613.
- FARBER-FLÜGGE, G., *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me* (Studia Pohl, Series minor 10; Roma 1973).
- FAULKNER, R.O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts. I* (Warminster 1973: repr. 1978; II: 1977; III: 1978).
- FAULKNER, R.O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Oxford 1969).
- FAULKNER, R.O., "The Bremner-Rhind Papyrus-III", *JEA* 23 (1937) 166-185.
- FEILSCHUSS-ABIR, A.S., "...da werden eure Augen geöffnet und ihr werdet sein wie Gott, wissend Gutes und Böses" (Gen 3,5)", *TGl* 74 (1984) 190-203.
- FEILSCHUSS-ABIR, A.S., "Erschaffung, Bestimmung und Stellung der Frau in der Urgeschichte in anthropologischer Sicht", *TGl* 76 (1986) 399-423.
- FERGUSON, D., "Paradise Lost and Regained: An Ancient Symmetry Assessed", *ITQ* 60 (1994) 115-124.
- FESTORAZZI, F., "I plurali di Gen 1,26; 3,22; 11,7 e l'intima natura del peccato dei progenitori", *BeO* 5 (1963) 81-86.
- FESTORAZZI, F., *La Bibbia e il problema delle origini* (Esegesi biblica; Brescia 1966).
- FEUILLET, A., "La connexion de la revelation divine avec l'histoire du salut dans l'annonce prophetique du sauveur messianique et de sa mère. Le Protévangile...", *Divinitas* 32 (1988) 543-564. 643-665.
- FISHBANE, M., *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York 1979).
- FISHER, L.R. (ed.), *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible. Vol. II* (Associate Editors: D.E. SMITH - S. RUMMEL) (*AnOr* 50; Roma 1975).
- FLOSS, J.P., "Sprachwissenschaftliche Textanalyse als Konkretion der hermeneutischen Regeln in der dogmatischen Konstitution 'Dei Verbum' am Beispiel Gen 2,4b-9", *BN* 19 (1982) 59-120.
- FOKKELMAN, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses. I: King David* (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2) (Studia Semitica Neerlandica 20; Assen 1981).
- FOKKELMAN, J.P., *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Studia Semitica Neerlandica 17; Assen - Amsterdam 1975). [recensão por L. ALONSO SCHÖKEL, em *Bib* 58 (1977) 110-112].
- FONTAINE, C., "The Deceptive Goddess in Ancient Near Eastern Myth: Inanna and Inaras", *Semeia* 42 (1988) 84-102.

- FORD, L.S., "The Divine Curse Understood in Terms of Persuasion", *Semeia* 24 (1982) 81-88.
- FOSTER, B.R., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Vol. I e II: Archaic, Classical, Mature (Bethesda, MA 1993).
- FOSTER, B.R., "Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia", *Or* 43 (1974) 344-354.
- FRAINE, J. de, "Jeux de mots dans le récit de la chute", *Mélanges rédigés en l'honneur de André Robert* (Tournai 1957) 47-59.
- FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods* (Chicago 1965).
- FRANKFORT, H., *The Birth of Civilization in the Near East* (Anchor Books; Garden City, NY 1956).
- FRAZER, J.G., *Folk-lore in the Old Testament*. 3 vols. (London 1919).
- FREEDMANN, D.N. - P. O'CONNOR, כרוב, *TWAT* IV, 322-334.
- FREEDMAN, R.D., "Woman, a Power Equal to Man", *The Biblical Archaeology Review* 9/1 (1983) 56-58.
- FREITAS FERREIRA, J. de, "Pecado original", *As origens do universo, da vida, do homem* (J. de FREITAS FERREIRA e outros) (Lisboa 1983) 251-275.
- FROMM, E., *You Shall Be As Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition* (New York 1991).
- FRONZAROLI, P., "I racconti paralleli sulla creazione del mondo nel Vicino Oriente antico", *Atti del Seminario invernale «In principio...»*. Prato, Villa San Leonardo al Palco 23-26 Gennaio 1986 (Settimello 1986) 13-33.
- FRYE, N., *The Educated Imagination* (Bloomington - London 1969⁴).
- FRYE, N., *The Great Code. The Bible and Literature* (London 1982).
- FURLANI, G., "Il mito di Adapa", *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VI, vol. V (1929) 113-171.
- FURLANI, G., *La religione babilonese e assira*. I. Le divinità (Bologna 1928).
- FUSS, W., *Die sogennante Paradieserzählung. Aufbau, Herkunft und theologische Bedeutung* (Gütersloh 1968).
- GADAMER, H.-G., "Religious and Poetical Speaking", *Myth, Symbol, and Reality* (ed. A.M. OLSON) (Notre Dame, Indiana - London 1980) 86-98.
- GALAMBUSH, J., "'adam from 'adama, 'issa from 'is: Derivation and Subordination in Genesis 2.4b-3.24", *History and Interpretation. Essays in Honour of J.H. Hayes* (eds. M.P. GRAHAM - W.P. BROWN - J.K. KUAN) (JSOTSS 173; Sheffield 1993) 33-46.
- GALBIATI, E., "Arte e «storia» nei racconti biblici della creazione", *La scuola cattolica* 76 (1948) 279-299.
- GALBIATI, H., *La struttura letteraria dell'Esodo*. Thesis apud Pontificium Institutum Biblicum (Roma 1956).
- GALLEGO, E., "La sexualidad. Aporte de los relatos de la creación", *Biblia y fe* 18 (1992) 21-36.

- GAMBERONI, J., "Il 'protevangelo', testimone della fede nella salvezza", *Immacolata Concezione e Assunzione di Maria* (La Parola per l'assemblea festiva 63; Brescia 1972) 15-36.
- GAMBERONI, J., "'... Wenn du davon isst, musst du sterben' (Gen 2,17). Israels Vorstellungen vom Tod am Anfang und vom Anfang des Todes", *TGl* 66 (1976) 367-382.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*. Introducción y edición de F. García Martínez (Estructuras y Procesos, Religión; Madrid 1993, 2ª ed; 1ª 1992).
- GARCÍA-BERRIO, A., *A Theory of the Literary Text* (orig. esp.: *Teoría de la literatura*, Madrid 1989) (Berlin - New York 1992).
- GARELLI, P. - M. LEIBOVICI, "La naissance du monde selon Akkad", *La naissance du monde* (Sources orientales 1; Paris 1959) 115-152.
- GARRET, D., *Rethinking Genesis. The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch* (Grand Rapids 1991).
- GARRONE, D., "Genesi 2: l'origine dell'uomo", *Atti del Seminario invernale «In principio...»*. Prato, Villa San Leonardo al Palco, 23-26 Gennaio 1986 (Settimello 1986) 147-169.
- GASTER, T.H., *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament* (New York - Evanston 1969).
- GASTER, T.H., *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (Anchor A 230; Garden City, NY 1961).
- GELLER, M.J., "A Middle Assyrian Tablet of *UTUKKU LEMNUTU*, Tablet 12", *Iraq* 42 (1980) 23-51.
- GENGE, H., "Zum «Lebensbaum» in den Keilschriftkulturen", *AcOr* 33 (1971) 321-334.
- GESE, H., "Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J", *Wort und Geschichte. Festschrift für K. Elliger zum 70. Geburtstag* (Hrsg. H. GESE - H.P. RÜGER) (AOAT 18; Neukirchen-Vluyn 1973) 77-85 (= IDEM, *Von Sinai zum Sion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* [München 1974] 99-112).
- GEVIRTZ, S., "Curse", *IDB* I, 749-750.
- GIBERT, P., *Bible, mythes et récits de commencement* (Paris 1986).
- GIBERT, P., *Croire aujourd'hui au péché originel* (Prière et vie / Croire aujourd'hui 13; Paris 1971).
- GIBERT, P., "Entre l'idée de création et le récit biblique", *RSR* 81 (1993) 519-538.
- GIBERT, P., *Mythes et légendes dans la Bible* (Prière et vie / Croire aujourd'hui 15; Paris 1972).
- GIBERT, P., "Problèmes historiques et littéraires du récit de commencement", *La création dans l'Orient Ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille* (1985) (dir. L. DEROUSSEAU) (LD 127; Paris 1987) 477-481.

- GIBSON, J.C.L., *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1978²)
- GIBSON, J.C.L., *Genesis*. Vol. I: 1-11 (The Daily Study Bible; Edinburgh - Philadelphia 1981).
- GILBERT, M., “«Une seule chair» (Gn 2,24)”, *NRT* 100 (1978) 66-89.
- GIORDANO DAPISA, *Sul Terzo Capitolo del Genesi* (a cura di C. MARCHIONI) (Firenze 1992).
- GIRARD, M., *Les symboles dans la Bible*. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle (Montréal - Paris 1991).
- GLASSNER, J.-J., “Inanna et les me”, *Nippur at the Centennial*. Papers Read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia 1988 (ed. M. de J. ELLIS) (Occasional Publications of the S.N. Kramer Fund 14; Philadelphia 1992) 55-86.
- GOEDECKE, M., *Geschichte als Mythos - Eusebs “Kirchengeschichte”* (Europäische Hochschulschriften 23/307; Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1987).
- GOETZ, J., “Symbole et Mythe”, *Greg* 61 (1980) 449-460.
- GOOD, E.M., *Irony in the Old Testament* (Sheffield 1981).
- GORDIS, R., “The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls”, *JBL* 76 (1957) 123-138.
- GORDIS, R., “The Significance of the Paradise Myth”, *AJSL* 52 (1936) 86-94.
- GORDON, E.I., “A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad”, *BO* 17 (1960) 122-152.
- GÖRG, M., “Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f.). Gedanken zum sogenannten Protoevangelium”, *BN* 19 (1982) 121-140.
- GÖRG, M., “Die ‘Sünde’ Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung”, *BN* 16 (1981) 42-59.
- GÖRG, M., “Eden”, *Neues Bibel Lexikon*. I (Hrsg. M. GÖRG - B. LANG) (Zürich 1991) 466-468.
- GÖRG, M., “Eine heterogene Überlieferung in Gen 2,6?”, *BN* 31 (1986) 19-24.
- GÖRG, M., “Geschichte der Sünde - Sünde der Geschichte: Gen 3,1-7 im Licht tendenzkritischer Beobachtungen”, *MTZ* 41 (1990) 315-325.
- GÖRG, M., “Noch einmal zu 'ed (Gen 2,6)”, *BN* 50 (1989) 9-10.
- GÖRG, M., “Weisheit als Provokation: Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung”, *Wissenschaft und Weisheit* 49 (1986) 81-98.
- GÖRG, M., “«Wo lag das Paradies?» Einige Beobachtungen zu einer alten Frage”, *BN* 2 (1977) 23-32.
- GÖRG, M., “Zur Identität des Pischon (Gen 2,11)”, *BN* 40 (1987) 11-13.
- GOWAN, D.E., *From Eden to Babel*. A Commentary on the Book of Genesis 1-11 (Grand Rapids - Edinburgh 1988).

- GOWAN, D.E., *When Man Becomes God. Humanism and Hybris in the Old Testament* (Pittsburg 1975).
- GRÄBE, I., "Theory of Literature and Old Testament Studies - Poetic and Narrative Conventions as Exegetic Reading Strategies", *-OT Essays* 3 (1990) 43-59.
- GRAINGER, J.D., *Hellenistic Phoenicia* (Oxford 1991).
- GRAPOW, H., "Die Welt vor der Schöpfung. (Ein Beitrag zur Religionsgeschichte.)" *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67 (1931) 34-38.
- GREEN, G., "Myth, History, and Imagination: The Creation Narratives in Bible and Theology", *Horizons in Biblical Theology* 12 (1990) 19-38.
- GREENSPAHN, F.E., "A Mesopotamian Proverb and Its Biblical Reverberations", *JAOS* 114 (1994) 33-38.
- GREENFIELD, J.C., "A Touch of Eden", *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito oblata* (Acta Iranica 23. II: Hommages et Opera Minora IX; Leiden 1984) 219-224.
- GREENWOOD, D., "Rhetorical Criticism and Formgeschichte: Some Methodological Considerations", *JBL* 89 (1970) 418-426.
- GRELOT, P., "Réflexions sur le problème du péché originel", *NRT* 89 (1967) 337-375. 450-484.
- GREßMANN, H., "Die Paradiessage", *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht* (Tübingen 1921) 24-42.
- GROSLouis, K.R.R., "Genesis I-II", *Literary Interpretations of Biblical Narratives. I* (eds. K.R.R. GROS LOUIS - J.S. ACKERMAN - T.S. WARSHAW) (The Bible in Literary Courses; Nashville 1978, 3d print) 41-51.
- GROSLouis, K.R.R., "Genesis 3-11", *Literary Interpretations of Biblical Narratives. II* (eds. K.R.R. GROS LOUIS - J.S. ACKERMAN) (The Bible in Literary Courses; Nashville 1982) 37-52.
- GROS LOUIS, K.R.R., "The Garden of Eden", *Literary Interpretations of Biblical Narratives. I* (eds. K.R.R. GROS LOUIS - J.S. ACKERMAN - T.S. WARSHAW) (The Bible in Literary Courses; Nashville 1978, 3d print) 52-58.
- GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels. I. Von der Bibel bis Augustinus* (München - Basel 1960).
- GROSZ, K., "Some Aspects of the Position of Women in Nuzi", *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East: Brown University, Providence; Rhode Island Nov. 5-7, 1987* (ed. B.S. LESKO) (Brown Judaic Studies, 166; Atlanta 1989) 167-189.
- GUERRA, M., "La narración del pecado original, un mito etiológico y parenético", *Burgense* 8 (1967) 9-63.

- GUICHARD, J., "Approche 'matérialiste' du récit de la chute, Gen 3", *Lumière et Vie* 26/131 (1977) 57-90.
- GUIDI, I., "Sopra Genesi II.19", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*. (Held in London, 5th to 12th September 1892). II (ed. E.D. MORGAN) (London 1892; Reprint: Neudeln/Liechtenstein 1968) 64-67.
- GUNKEL, H., *Das Märchen im Alten Testament* (Frankfurt am Main 1987).
- GUNKEL, H., *Die Urgeschichte und die Patriarchen* (Das erste Buch Mosis) (Die Schriften des Alten Testaments; Göttingen 1911).
- GUNKEL, H., *Genesis* (Göttingen 1977).
- GUNKEL, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12 (Göttingen 1895).
- GUNNEWEG, A., *Geschichte Israels bis Bar-Kochba* (Theologische Wissenschaft 2; Stuttgart 1984).
- GUNN, D.M., "New Directions in the Study of Biblical Hebrew Narrative", *JSOT* 39 (1987) 65-75 [reimpr. em *Beyond Form Criticism*. Essays in Old Testament Literary Criticism (ed. P.R. HOUSE) (Sources for Biblical and Theological Study 2; Winona Lake, Indiana 1992) 412-422].
- GUTHRIE, W.K.C., *In the Beginning*. Some Greek Views of the Origins of Life and the Early State of Man (London 1957).
- GÜTTGEMANNS, E., "Die Sprache Adams und Evas. Mythische Impressionen zur 'nominatio Adae'", *Linguistica biblica* 67 (1992) 83-114.
- HAAG, E., *Der Mensch am Anfang*. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2-3 (Trierer Theologische Studien 24; Trier 1970).
- HAAG, E., "Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte", *TTZ* 98 (1989) 21-38.
- HAAG, H., "Sündenfall", *Bibel-Lexikon* (Hrsg. H. HAAG) (Einsiedeln - Zürich - Köln 1951) 1566-1569.
- HAEKEL, J., "Mythos und Mythologie. II: Religionsgeschichtlich", *RGG* IV, 1268-1274.
- HALLO, W.W., "Biblical Abominations and Sumerian Taboos", *JQR* 76 (1985-1986) 21-40.
- HALLO, W.W., "Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature", *The Bible in the Light of Cuneiform Literature*. Scripture in Context III (eds. W.W. HALLO - B.W. JONES - G.L. MATTINGLY) (Ancient Near Eastern Texts and Studies 8; Lewiston - Queenston - Lampeter 1990) 1-30.
- HALLO, W.W., "Sumerian Literature: Background to the Bible", *Bible Review* 4/3 (1988) 28-38.
- HALLO, W.W., "Women of Sumer", *The Legacy of Sumer*. Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin (ed. D. SCHMANDT-BESSERAT) (Bibliotheca Mesopotamica 4; Malibu 1976) 23-40.

- HANSON, P.D., "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11", *JBL* 96 (1977) 195-233.
- HARL, M., *La Genèse* (La Bible d'Alexandrie; Paris 1986).
- HARRIS, R., "Images of Women in the Gilgamesh Epic", *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (eds. T. ABUSCH - J. HUEHNERGARD - P. STEINKELLER) (Atlanta 1990) 219-230.
- HARRIS, R., "Independent Women in Ancient Mesopotamia?", *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East: Brown University, Providence; Rhode Island Nov. 5-7, 1987* (ed. B.S. LESKO) (Brown Judaica Studies, 166; Atlanta 1989) 145-165.
- HASPECKER, J. - N. LOHFINK, "Gen 3,15: 'weil du ihm nach der Ferse schnappst'", *Scholastik* 36 (1961) 357-372.
- HAULOTTE, E., *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Théologie 65; Paris 1966).
- HAURET, C., "Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible", *DBSup* VI, 908-926.
- HAUSER, A.J., "Genesis 2-3: The Theme of Intimacy and Alienation", *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (eds. D.J.A. CLINES - D.M. GUNN - A.J. HAUSER) (JSOTSS 19; Sheffield 1982) 20-36.
- HECKER, K. - W.G. LAMERT - G.G.W. MÜLLER - W. von SODEN - A. ÜNAL, "Mythen und Epen II", *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. III.4* (Hrsg. O. KAISER) (Gütersloh 1994).
- HECKER, K., *Untersuchungen zur akkadischen Epik* (Neukirchen-Vluyn 1974).
- HEDINGER, U., *Erschaffen und schon gefallen? Kritik des Mythos vom Guten Ursprung und bösen Fall* (Frankfurt 1976).
- HEIDEL, A., *The Babylonian Genesis. The Story of Creation* (Chicago - Illinois 1951²).
- HEIDEL, A., *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago & London 1967⁶).
- HELLER, J., "Namengebung und Namendeutung", *EvT* 27 (1967) 255-266.
- HEMPEL, J., "Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament", *ZAW* 65 (1953) 109-167.
- HENDEL, R.S., "The Flame of the Whirling Sword: A Note on Gen 3,24", *JBL* 104 (1985) 671-674.
- HENRY, M.L., *Hüte dein Denken und Wollen. Alttestamentliche Studien mit einem Beitrag zur feministischen Theologie* (Hrsg. B. JANOWSKI - E. NOORT) (Biblich-Theologische Studien 16; Neukirchen-Vluyn 1992).
- HESIOD, *Theogony* (Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. WEST) (Oxford 1966).

- HESIOD, *Works and Days* (Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. WEST) (Oxford 1978).
- HESS, R.S., "Splitting the Adam: The Usage of 'ADAM in Genesis I-V", *Studies in the Pentateuch* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 41; Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1990) 1-15.
- HESS, R.S., "The Roles of the Woman and the Man in Genesis 3", *Themelios* 18/3 (1993) 15-19.
- HIGGINS J.M., "The Myth of Eve: The Temptress", *JAAR* 44 (1976) 639-647.
- HILD, J.-A., "Tellus Mater", *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*. 5 (dir. M.E. SAGLIO) (Paris s.a.) 73-83.
- HINSCHBERGER, R., "Une lecture synchronique de Gn 2-3", *RevScRel* 63 (1989) 1-16.
- HOGAN, M., "Paradise Revisited", *ITQ* 53 (1987) 219-233.
- HOLTER, K., "The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies. A Yahwistic Criticism of the Solomonic Foreign Policy?", *SJOT* 1 (1990) 106-112.
- HOPF, M., "Zu den Anfängen des Ackerbaus im Vorderen Orient", *Methoden der Archäologie* (Hrsg. B. HROUDA) (München 1978) 280-297.
- HORNUNG, E., *Das Totenbuch der Ägypter* (Zürich - München 1979).
- HORNUNG, E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen* (OBO 46; Freiburg Schweiz - Göttingen 1991²).
- HOROWITZ, W., "The Babylonian Map of the World", *Iraq* 50 (1988) 147-165.
- HORSNELL, M.J.A., "Myth, Mythology", *The International Standard Bible Encyclopedia*, fully revised, III (Grand Rapids 1986) 455-463.
- HUMBERT, P., "Démessure et chute dans l'Ancien Testament", *Maqqél shâqédh: La branche d'amandier. Hommage à Wilhelm Vischer* (Montpellier 1960) 63-82.
- HUMBERT, P., *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940).
- HUNT, I., "Paradise", *NCE* 10, 990-991.
- HUNT, I., "Serpent in Paradise", *NCE* 13, 121-123.
- HUTTER, M., "Adam als Gärtner und König (Gen 2,8.15)", *BZ* 30 (1986) 258-262.
- HÜBNER, K., *Die Wahrheit des Mythos* (München 1985).
- HVIDBERG, F., "The Canaanite Background of Gen. I-III", *VT* 10 (1960) 285-294.
- ILFONG, M.M., "Genesis 2:18-24", *Int* 42 (1988) 58-63.
- IMHOOF, S., "Le mythe contre la science", *RTP* 120 (1988) 217-224.
- IRVIN, D., *Mytharion. The Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East* (AOAT 32; Neukirchen-Vluyn 1978).

- ISENMANN, V., "Je vous salue, Eve, Mère de tous les maux. Les deux récits de la création: Gn 1/1 - 2/4 et Gn 2,4-25; Le récit de la chute: Gn 3", *ETR* 65 (1990) 587-592.
- IZRE'EL, S., "Some Thoughts on the Amarna Version of Adapa", *Mesopotamian History and Environment. Occasional Publications I: Mesopotamie et Elam. Actes de la XXXVIème Rencontre Assyriologique Internationale* (Gand, 10-14 juillet 1989) (eds. L. DE MEYER - H. GASCHÉ) (Ghent 1991) 211-220.
- JACOB, B., *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin 1934).
- JACOBSEN, Th., "Death in Mesopotamia", *Death in Ancient Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale* (ed. B. ALSTER) (Mesopotamia 8; Copenhagen 1980) 19-24.
- JACOBSEN, Th., "Mesopotamia", *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (H. and H.A. FRANKFORT - J.A. WILSON - Th. JACOBSEN - W.A. IRWIN) (Chicago 1946) 125-219.
- JACOBSEN, Th., "Some Sumerian City Names", *JCS* 21 (1967) 100-103.
- JACOBSEN, Th., "Sumerian Mythology: A Review Article", *JNES* 5 (1946) 128-152.
- JACOBSEN, Th., "The Descent of Enki", *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of W.W. Hallo* (eds. M.E. COHEN - D.C. SNELL - D.B. WEISBERG) (Bethesda, MA 1993) 120-123.
- JACOBSEN, Th., "The Eridu Genesis", *JBL* 100 (1981) 513-529.
- JACOBSEN, Th., "The Gilgamesh Epic: Romantic and Tragic Vision", *Lingering Over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (T. ABUSCH - J. HUEHNERGARD - P. STEINKELLER) (Atlanta 1990) 231-249.
- JACOBSEN, Th., *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation* (Los Angeles 1987).
- JACOBSEN, Th., "The Investiture and Anointing of Adapa in Heaven", *AJSL* 46 (1930) 201-203.
- JACOBSEN, Th., *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion* (New Haven - London 1976).
- JACOBS-HORNIG, B., ʔ, *TWAT* II, 35-41.
- JACOBY, F., *Die Fragmenta der griechischen Historiker* (F GR HIST) III C (Leiden 1958).
- JAMES, E.O., *The Tree of Life. An Archaeological Study* (StHR [= Numen Supp.] 11; Leiden 1966).
- JAROS, K., "Bildmotive in der Paradieserzählung. Gedanken zur Botschaft von Genesis 2-3", *Bibel und Liturgie* 51 (1978) 5-11.
- JAROS, K., "Die Motive der heiligen Baume und der Schlange in Gen 2-3", *ZAW* 92 (1980) 204-215.

- JASTROW, M. jr., "Another Fragment of the Etana Myth", *JAOS* 30 (1909-1910) 101-131.
- JENSEN, H.J.L., "Über den Ursprung der Kultur und der Völker. Eine transformationskritische Analyse von Komplementarität und Verlauf in der jahwistischen Urgeschichte", *SJOT* 1/2 (1987) 28-48.
- JEREMIAS, A., *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (Leipzig 1916).
- JEREMIAS, A., *Der Einfluss Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments* (Berlin 1908).
- JEREMIAS, A., "Hölle und Paradies bei den Babyloniern", *Der alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen*, I, 3 (1903) 33-44.
- JEREMIAS, J., "Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1-3 in Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments", *Schöpfung und Neuschöpfung* (Hrsg. I. BALDERMANN et al.) (Jahrbuch für Biblische Theologie 5; Neukirchen-Vluyn 1990) 11-36.
- JIRKU, A., *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament* (Leipzig - Erlangen 1923).
- JOBLING, D., "The Myth Semantics of Genesis 2:4b-3:24", *Semeia* 18 (1980) 41-49.
- JOBLING, D., *The Sense of Biblical Narrative. Structural Analysis in the Hebrew Bible. II* (JSOTSS 39; Sheffield 1986).
- JOINES, K.R., *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological, and Literary Study* (Haddonfield 1974).
- JOINES, K.R., "The Serpent in Gen 3", *ZAW* 87 (1975) 1-11.
- JOÜON, P., "Locutions pour craindre de (que) en hébreu", *Bib* 2 (1921) 340-342.
- JOÜON, P., "Notes de lexicographie hébraïque: yitbosasu (Gen. 2,25), *Bib* 7 (1926) 74-75.
- JÜNGLING, H.W., "Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen den Auffassungen von der Frau und der Darstellung von Göttinnen", *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (Hrsg. M.-Th. WACKER - E. ZENGER) (Quaestiones disputatae 135; Freiburg - Basel - Wien 1991) 82-105.
- KAPELRUD, A.S., "The Gates of Hell and the Guardian Angels of Paradise", *God and His Friends in the Old Testament* (Lommedalen 1979) 191-194. [reimpr. dum artigo em *JAOS* 70 [1950] 151-156].
- KAUFMANN, Y., *The Religion of Israel. From its Beginnings to the Babylonian Exile* (Chicago 1960).
- KEDAR-KOPFSTEIN, B., ידב, *TWAT* V, 1093-1103.
- KEEL, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Einsiedeln - Zürich - Köln - Neukirchen-Vluyn 1984⁴).
- KEEL, O., "Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall: Gen 2 und 3", *Orientierung* 39 (1975) 74-76.

- KEEL, O. - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte aus der Genesis*. 2 vols. (Fribourg 1971).
- KENNEDY, J.M., "Peasants in Revolt: Political Allegory in Genesis 2-3", *JSOT* 47 (1990) 3-14.
- KERÉNYI, Ch., "De l'origine et du fondement de la mythologie", *Introduction à l'essence de la mythologie*. L'enfant divin. La jeune fille divine (C.G. JUNG - Ch. KERÉNYI) (Petite bibliothèque Payot; Paris 1951) 11-41.
- KERMODE, F., *The Genesis of Secrecy*. On the Interpretation of Narrative (Cambridge MASS - London 1982⁴).
- KESSLER, M., "A Methodological Setting for Rhetorical Criticism", *Art and Meaning: Rhetorical in Biblical Literature* (eds. D.J.A. CLINES - D.M. GUNN - A.J. HAUSER) (*JSOTSS* 19; Sheffield 1982) 1-19.
- KESSLER, R., "Die Frau als Gehilfin des Mannes? Gen 2,18.20 und das biblische Verständnis von 'Hilfe'", *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 24 (1987) 120-126.
- KIENAST, B., "Die Weisheit des Adapa von Eridu", *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro De Liagre Böhl dedicatae* (eds. M.A. BEEK - A.A. KAMPMANN - C. NIJLAND - J. RYCKMANS) (*Studia Francisci Scholten Memoriae dicata* 4; Leiden 1973) 234-239.
- KIKAWADA, I.M. - QUINN, A., *Before Abraham Was*. The Unity of Genesis 1-11 (Nashville 1985).
- KIKAWADA, I.M., "Two Notes on Eve", *JBL* 91 (1972) 33-37.
- KIKAWADA, I.M., "The Double Creation of Mankind in 'Enki and Ninmah', 'Atrahasis I, 1-351', and 'Genesis 1-2'", *Iraq* 45 (1983) 43-45.
- KIKAWADA, I.M., "Literary Convention of the Primaeval History", *Annual of the Japanese Biblical Institute* 1 (1975) 3-21.
- KILMER, A. D., "The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology", *Or* 41 (1972) 160-177.
- KIPPER, P.J.B., "Os primeiros 11 capítulos do Gênesis ou a história primordial", *Perspectiva Teológica* 6 (1974) 34-51.
- KIRK, G.S., *Myth*. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures (Sather Classical Lectures 40; Cambridge - Berkeley - Los Angeles 1973³).
- KLINE, M.G., "Primal Parousia", *Westminster Theological Journal* 40 (1978) 245-280.
- KLOPFENSTEIN, M.A., *Scham und Schande nach dem Alten Testament*. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bos*, *klm* und *hpr* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 62; Zürich 1972).
- KLÍMOVÁ, D., "Beitrag zur Problematik der Entwicklung der folkloristischen Motive Schlafkraut und Lebenskraut der Schlangen", *Symbolae Biblicae et*

- Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro De Liagre Böhl dedicatae* (eds. M.A. BEEK - A.A. KAMPMANN - C. NIJLAND - J. RYCKMANS) (Studia Francisci Scholten Memoriae dicata 4; Leiden 1973) 243-252.
- KOCH, K., "Kādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament", *Vernunft des Glaubens*. Wissenschaftliche Theologie und kirkliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg (Hrsg. J. ROHLS - G. WENZ) (Göttingen 1988) 253-288.
- KOMORÓCZY, G., "Berossos and the Mesopotamian Literature", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. XXI (Budapest 1973) 125-152.
- KORSAK, M.Ph., *At the Start: Genesis Made New*. A Translation of the Hebrew Text (New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1993).
- KOVACS, M.G., *The Epic of Gilgamesh* (Stanford, CA 1989).
- KRAMER, S.N., "A Blood-Plague Motif in Sumerian Mythology", *ArOr* 17 (1949) 399-405.
- KRAMER, S.N., "BM 23631: Bread for Enlil, Sex for Inanna", *Or* 54 (1985) 117-132.
- KRAMER, S.N., "Die sumerische Schule", Sonderdruck aus wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität 5 (1955-1956) 695-700.
- KRAMER, S.N., "Dilmun: Quest for Paradise", *Antiquity* 37 (1963) 111-115.
- KRAMER, S.N., *Enki and Ninhursag: A Sumerian "Paradise" Myth* (BASOR - Supplementary Studies 1; New Haven 1945).
- KRAMER, S.N., *From the Poetry of Sumer*. Creation, Glorification, Adoration (Una's Lectures 2; Berkeley - Los Angeles - London 1979).
- KRAMER, S.N., *History Begins at Sumer*. Thirty-nine Firsts in Man's Recorded History (Philadelphia 1981³).
- KRAMER, S.N., "Man and His God: A Sumerian Variation of the 'Job' Motif", *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Presented to Prof. H.H. Rowley (eds. M. NOTH - D.W. THOMAS) (VTS 3; Leiden 1955) 170-182.
- KRAMER, S.N., *Mythologies of the Ancient World* (Garden City, NY 1961).
- KRAMER, S.N., "Ninurta's Pride and Punishment", *Aula Orientalis* 2 (1984) 231-237.
- KRAMER, S.N., "Poets and Psalmists: Goddesses and Theologians", *The Legacy of Sumer*. Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin (ed. D. SCHMANDT-BESSERAT) (Bibliotheca Mesopotamica 4; Malibu 1976) 3-21.
- KRAMER, S.N., *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B. C.* (Philadelphia 1944).
- KRAMER, S.N., "Sumerian Theology and Ethics", *HTR* 49 (1956) 45-62.
- KRAMER, S.N., "The Death of Ur-Nammu", *Near Eastern Studies*. Dedicated to H.I.H. Prince Tokahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday (eds. M. MORI - H. OHAWA - M. YOSHIKAWA) (Bulletin of

- the Middle Eastern Culture Center in Japan 5; Wiesbaden 1991) 193-214.
- KRAMER, S.N., "The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources. A Study in Literary Evolution", *JAOS* 64 (1944) 7-23.
- KRAMER, S.N., "The GIR and the Ki-sikil: A New Sumerian Elegy", *Essays on the Ancient Near East in Memory of J.J. Finkelstein* (ed. M. de J. ELLIS) (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences 19; Hamden, CO 1977) 139-142.
- KRAMER, S.N., "The Sumerian Deluge Myth", *Anatolian Studies* 33 (1983) 115-121.
- KRAMER, S.N., *The Sumerians. Their History, Culture, and Character* (Chicago - London 1963).
- KRAMER, S.N., "The Woman in Ancient Sumer: Gleanings from Sumerian Literature", *La femme dans le Proche-Orient antique. XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 7-10 juillet 1986) (ed. J.-M. DURAND) (Paris 1987) 107-112.
- KRASOVEC, J., *Der Merismus im Biblisch-hebräischen und Nordwestsemitischen* (BibOr 33; Rome 1977).
- KUHLMANN, H., "Freispruch für Eva?!", *Berliner Theologische Zeitschrift* 7/1 (1990) 36-43.
- KUHRT, A., "Berossus' Babyloniaka and Seleucid Rule in Babylonia", *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilization from Syria to Central Asia after Alexander* (eds. A. KUHRT - S. SHERWIN-WHITE) (London 1987) 32-56.
- KUHRT, A., "Non-Royal Women in the Late Babylonian Period: A Survey", *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East: Brown University, Providence; Rhode Island Nov. 5-7, 1987* (ed. B.S. LESKO) (Brown Judaic Studies 166; Atlanta 1989) 215-243.
- KÜMMEL, H.M., "Bemerkungen zu den altorientalischen Berichten von der Menschenschöpfung", *WO* 7 (1973-74) 25-38.
- KUTSCH, E., "Die Paradieserzählung Gen 2-3 und ihr Verfasser", *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag* (ed. G. BRAULIK) (Wien - Freiburg - Basel 1977) 9-24.
- LOKKEGAARD, F., "Some Comments on the Sanchuniaton Tradition", *ST* 8 (1954) 51-76.
- LABAT, R., *Le poème babylonien de la création* (Paris 1935).
- LABAT, R. - A. CAQUOT - M. SZNYCER - M. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites* (Le trésor spirituel de l'humanité; Paris 1970).
- LAESOE, J., "The Atrahasis Epic. A Babylonian History of Mankind", *BO* 13 (1956) 90-102.

- LAMBDEN, S.N., "From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Postbiblical Jewish Writings", *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (eds. P. MORRIS - D. SAWYER) (JSOTSS 136; Sheffield 1992) 74-90.
- LAMBERG-KARLOVSKY, C.C., "Dilmun: Gateway to Immortality", *JNES* 41 (1982) 45-50.
- LAMBERT, G., "Le drame du jardin d'Eden", *NRT* 76 (1954) 917-948.1044-1072.
- LAMBERT, G., "L'encyclique 'Humani Generis' et l'Écriture Sainte", *NRT* 73 (1951) 225-243.
- LAMBERT, M., "La naissance du monde à Sumer", *La naissance du monde* (Sources Orientales 1; Paris 1959) 93-113.
- LAMBERT, M. - R. TOURNAY, "Le cylindre A de Gudea", *RB* 55 (1948) 403-437.
- LAMBERT, W.G., "A New Babylonian Descent to the Netherworld", *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (T. ABUSCH - J. HUEHNEGARD - P. STEINKELLER) (Atlanta 1990) 289-300.
- LAMBERT, W.G., "A New Look at the Babylonian Background of Genesis", *JTS* 16 (1965) 287-300.
- LAMBERT, W.G., "Ancestors, Authors, and Canonicity", *JCS* 11 (1957) 1-14.
- LAMBERT, W.G., *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960).
- LAMBERT, W.G., "Critical Notes on Recent Publications: III. Further Comments on the Interpretation of Atrahasis", *Or* 40 (1971) 95-98.
- LAMBERT, W.G., "Kosmogonie", *RLAVA* 6, 218-222.
- LAMBERT, W.G., "New Evidence for the First Line of Atrahasis", *Or* 38 (1969) 533-538.
- LAMBERT, W.G., "Old Testament Mythology in Its Ancient Near Eastern Context", *Congress Volume. Jerusalem 1986* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 40; Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1988) 124-143.
- LAMBERT, W.G., "The Cosmology of Sumer and Babylon", *Ancient Cosmologies* (eds. C. BLACKER - M. LOEWE) (London 1975) 42-65.
- LAMBERT W.G., "The Creation of Man in Sumero-Babylonian Myth", *Compte rendu de l'onzième Rencontre assyriologique internationale. Organisée à Leiden du 23 au 29 Juin 1962* (Leiden 1964) 101-102.
- LAMBERT, W.G., "The Relationship of Sumerian and Babylonian Myth as Seen in Accounts of Creation", *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien* (eds. D. CHARPIN - F. JOANNES) (CRAI 38; Paris 1992) 29-135.

- LAMBERT, W.G., "The Theology of Death", *Death in Mesopotamia*. Papers Read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale (ed. B. ALSTER) (Mesopotamia 8; Copenhagen 1980) 53-66.
- LAMBERT, W.G., "Trees, Snakes, and Gods in Ancient Syria and Anatolia", *BSOAS* 48 (1985) 435-451.
- LAMBERT, W.G. - A.R. MILLARD, *Atrahasis*. The Babylonian Story of the Flood (Oxford 1969). [Recensão por G. PETTINATO, em *OrAnt* 9 (1970) 75-83].
- LANDSBERGER, B., *Three Essays on the Sumerians* (Sources and Monographs; Monographs on the Ancient Near East, 1/2; Los Angeles 1974).
- LANDY, F., *Paradoxes of Paradise*. Identity and Difference in the Song of Songs (Bible and Literature Series 7; Sheffield 1983).
- LANDY, F., "The Song of Songs and the Garden of Eden", *JBL* 98 (1979) 513-528.
- LAPIDE, P., "Eve and Adam - Touching the Forbidden Fruit", *Bible Review* 4/4 (1988) 42-43.
- LAURENTIN, A., "We`attah - kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques", *Bib* 45 (1964) 168-197.
- LAWTON, R.B., "Genesis 2:24, Trite or Tragic?", *JBL* 105 (1986) 97-98.
- LEACH, E., "Anthropological Approaches to the Study of the Bible During the Twentieth Century", *Structuralist Interpretations of Biblical Myth* (E. LEACH - D.A. AYCOCK) (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland; Cambridge - London - New York - N. Rochelle - Melbourne - Sydney 1983) 7-32.
- LEACH, E., *Genesis as Myth and Other Essays* (London 1970).
- LECLANT, J. - G. CLERC, "Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1985-1986", *Or* 56 (1987) 292-389(417ss: fotos).
- LEE, J.A.L., *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SBLSCS 14; Chico, CA 1983). [Recensão por G.L. PRATO, em *Greg* 66 (1985) 335-338].
- LEFÈVRE, A., "Genèse 2,4b-3,24 est-il composite?", *RSR* 36 (1949) 465-480.
- LEMAIRE, A., "Le pays d'Eden et le Bit-Adini. Aux origines d'un mythe", *Syria* 58 (1981) 313-330.
- LENORMANT, F., *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*. II, 1 (Paris 1882²).
- LÉVI-STRAUSS, C., *Mito e significado* (Perspectivas do homem; Lisboa 1981).
- L'HEUREUX, C.E., *In and out of Paradise* (New York - Ramsey 1983).
- LICHT, J., *Storytelling in the Bible* (Jerusalem 1978).
- LIFSCHITZ, D., *L'inizio della storia*. Il peccato originale (Dalla Torah al Vangelo; Roma 1993).

- LIGIER, L., *Péché d'Adam et péché du monde*. Bible - Kippur - Eucharistie. I. AT (Théologie 43; Lyon-Fourvière 1960).
- LIMET, H., "Le dieu Enki et la prospérité de Sumer", *Le mythe: Son langage et son message*. Actes du Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981 (eds. H. LIMET - J. RIES) (Homo religiosus 9; Louvain-la-Neuve 1983) 81-96.
- LINDAHL, C., "Feindschaft zwischen Tieren und Mensch", *Enzyklopädie des Märchens*. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. 4 (Hrsg. K. RANKEN) (Berlin - New York 1984) 982-991.
- LIPINSKI, E., "Études sur des textes «Messianiques» de l'Ancien Testament", *Semitica* 20 (1970) 41-57.
- LIPINSKI, E. (ed.), *Poenicia and the Bible*. Proceedings of the Conference held at the University of Leuven on the 15th and 16th of March 1990 (OLA 44, Studia Phoenicia 11; Leuven 1991).
- LOEWENSTAMM, S.E., *From Babylon to Canaan*. Studies in the Bible and its Oriental Background (Jerusalem 1992).
- LOEWENSTAMM, S.E., "Ugarit and the Bible", *Bib* 59 (1978) 100-122.
- LOHFINK, N., "Genesis 2 f. als 'geschichtliche Ätiologie'. Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff", *Scholastik* 38 (1963) 321-334.
- LOHFINK, N., "Wie sollte man das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen?", *Zum Problem der Erbsünde*. Theologische und Philosophische Versuche (N. LOHFINK - A. SAND - G. SCHERER - W. BREUNIG) (Essen 1981) 9-52.
- LONG, B.O., "Recent Field Studies in Oral Literature and Their Bearing on Old Testament Criticism", *VT* 26 (1976) 187-198.
- LONG, B.O., *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament* (Berlin 1968).
- LORAUX, N., "The Origins of Mankind in Greek Myths: Born to Die", *Greek and Egyptian Mythologies* (compiled by Y. BONNEFOY) (Chicago - London 1992) 90-95.
- LORETZ, O., *Schöpfung und Mythos*. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (Stuttgarter Bibelstudien 32; Stuttgart 1968).
- LORTON, D., "The 'Triumphal Poem' of the Creator in Papyrus Bremner-Rhind", *The News Letter. The Society for the Study of Egyptian Antiquities* 7/4 (1977) 17-23.
- LOUYS, D., *Le jardin d'Éden*. Mythe fondateur de l'Occident (Lire la Bible 95; Paris 1992).
- LUCKENBILL, D.D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. I (New York 1975²).
- LUCRÈCE, *De la nature* (Texte établi et traduit par A. ERNOUT) (Collection des Universités de France; Paris 1924).

- LÜLING, G., "Die Wahrheit des Mythos", *ZRGG* 40 (1988) 80-87.
- MAAG, V., "Alttestamentliche Anthropogonie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie", *Kultur, Kulturkontakt und Religion*. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte zum 70. Geburtstag (Hrsg. H.H. SCHMID - O.H. STECK) (Göttingen - Zürich 1980) 60-89.
- MAAG, V., "Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung des Menschen", *Kultur, Kulturkontakt und Religion*. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte zum 70. Geburtstag (Hrsg. H.H. SCHMID - O.H. STECK) (Göttingen - Zürich 1980) 38-59.
- MacCORMAC, E.R., *Metaphor and Myth in Science and Religion* (Durham 1976).
- MACHINIST, P. - H. TADMOR, "Heavenly Wisdom", *The Tablet and the Scroll*. Near Eastern Studies in Honor of W.W. Hallo (eds. M.E. COHEN - D.C. SNELL - D.B. WEISBERG) (Bethesda, MA 1993) 146-151.
- MAEKAWA, K., "The Agricultural Texts of Ur III Lagash of the British Museum", *AS* 4 (1982) 85-127.
- MAGNE, J., "L'exégèse du récit du Paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens", *Aug* 22 (1982) 263-270.
- MAGONET, J., "The Themes of Genesis 2-3", *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden (eds. P. MORRIS - D. SAWYER) (JSOTSS 136; Sheffield 1992) 39-46.
- MARA, M.G., "Riflessioni sulla morte nell'epistolario agostiniano", *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* (a cura di S. FELICI) (Biblioteca di scienze religiose 66; Roma 1985) 139-149.
- MARIANI, B., *Danel «il patriarca sapiente» nella Bibbia, nella tradizione, nella leggenda* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 3; Roma 1945).
- MARTÍN VELASCO, J., "Mito, razón y religión", *Proyección* 19 (1972) 251-256.
- MASSART, A., "L'emploi, en Égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité", *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Tournai 1957) 38-46.
- MAYER, W.R., "Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs", *Or* 56 (1987) 55-68.
- MAZZA, F., "B'BY nelle iscrizioni di Antas: dati per una nuova proposta", *Rivista di studi fenici* 16 (1988) 47-56.
- McCURLEY, F.R., *Ancient Myths and Biblical Faith*. Scriptural Transformations (Philadelphia 1983).
- McKENZIE, J.L., "Aspects of Old Testament Thought", *The New Jerome Biblical Commentary* (eds. R.E. BROWN - J.A. FITZMEYER - R.E. MURPHY) (Englewood Cliffs, New Jersey 1990) 1284-1315.
- McKENZIE, J.L., "Myth and the Old Testament", *CBQ* 21 (1959) 265-282.

- McKENZIE, J.L., "The Literary Characteristics of Gen 2-3", *TS* 15 (1954) 541-572.
- McKNIGHT, E.V., *Post-Modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville 1988).
- MEIJER, D.J.W. (ed.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction, and Description in the Ancient Near East* (Amsterdam - Oxford - New York - Tokyo 1992).
- MEIJKNECHT, T., "The Relation Between Genesis 2-4 and Ezekiel", *Amsterdamse cahiers voor exegese en Bijbelse theologie* 7 (1986) 35-45.139-140.
- MENDENHALL, G.E., "The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3", *A Light unto My Path. OT Studies in Honor of Jacob M. Meyers* (eds. A.N. BREM - R.D. HEIM - C.A. MOORE) (Gettysburg Theological Studies IV; Philadelphia 1974) 319-334.
- MERODE, M. de, "«Une aide qui lui correspond»: L'exégèse de Gen 2,18-24 dans les écrits de l'AT, du judaïsme et du NT", *RTL* 8 (1977) 329-352.
- MERWE, C.H.J. van der, "Old Hebrew Particles and the Interpretation of Old Testament Texts", *JSOT* 60 (1993) 27-44.
- MERWE, C.H.J. van der, *The Old Hebrew Particle gam. A Syntactic-semantic Description of gam in Gn - 2Kg* (Erzabtei St. Ottilien 1990).
- MESTERS, C., *Paraíso terrestre: Saudade ou esperança?* (Petrópolis 1975⁴).
- MEYERS, C.L., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context* (New York - Oxford 1988).
- MEYERS, C.L., "Gender Roles and Genesis 3:16 Revisited", *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman* (eds. C.L. MEYERS - M. O'CONNOR) (Winona Lake, Indiana 1983) 337-354.
- MEYERS, C.L., "Women and Domestic Economy of Early Israel", *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East: Brown University, Providence; Rhode Island Nov. 5-7, 1987* (ed. B.S. LESKO) (Brown Judaic Studies 166; Atlanta 1989) 265-281.
- MICHALOWSKI, P., *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Winona Lake 1989).
- MICHEL, D., "Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3", *Menschwerdung Gottes - Vergöttlichung des Menschen* (Hrsg. D. ZELLER) (Fribourg 1988) 61-87.
- MILIK, J.T. (ed.), *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford 1976).
- MILLARD, A.R., "The Etymology of Eden", *VT* 34 (1984) 103-106.
- MILLER, P.D., "Cosmology and World Order in the Old Testament. The Divine Council as Cosmic-Political Symbol", *Horizons in Biblical Theology* 9/2 (1987) 53-78.

- MILNE, P.J., "Eve & Adam: Is a Feminist Reading Possible?", *Bible Review* 4/3 (1988) 12-21.39.
- MOBERLY, R.W.L., "Did the Serpent Get it Right?" *JTS* 39 (1988) 1-27.
- MOHRMANN, Ch., *Études sur le latin des chrétiens*. I: Le latin des chrétiens. III: Latin chrétien et liturgique (Storia e letteratura: raccolta di studi e testi 65 e 103; Roma 1961² e 1965).
- MOLINA, M.A., "Génesis 2-3: El hombre, su mundo y su pecado", *La Ciudad de Dios* 201 (1988) 97-111.
- MORALDI, L. (a cura di), *I manoscritti di Qumran* (Classici delle religioni: La religione ebraica; Classici UTET; Torino 1993²).
- MORAN, W.L., "Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood", *Bib* 52 (1971) 51-61.
- MORAN, W.L., "The Epic of Gilgamesh: A Document of Ancient Humanism", *CSMSB* n° 22 (1991) 15-22.
- MORENO, A., "La exégesis de Génesis 2,4b - 3,24. Problemas de método", *Teología y vida* 19 (1978) 259-278.
- MORGAN, R., - J. BARTON, *Biblical Interpretation* (Oxford 1988).
- MORRIS, P., "A Walk in the Garden: Images of Eden", *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden (eds. P. MORRIS - D. SAWYER) (JSOTSS 136; Sheffield 1992) 21-38.
- MORRISSETTE, J., "La place des femmes dans la famille: succession et héritage à Emar", *CSMSB* n° 26 (1993) 23-27.
- MOSCATI, S., "Presenza fenicia nel Mediterraneo occidentale", *Rivista di studi fenici* 17 (1989) 133-138.
- MUILENBURG, J., "A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style", *Congress Volume*. Copenhagen 1953 (VTS 1; Leiden 1953) 97-111.
- MUILENBURG, J., "Form Criticism and Beyond", *JBL* 88 (1969) 1-18.
- MÜLLER, H.P., "Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen - Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos", *Or* 58 (1989) 61-85.
- MÜLLER, H.-P., "Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung", *ZTK* 69 (1972) 259-289.
- MURPHY, R.E., "Wisdom and Creation", *JBL* 104 (1985) 3-11.
- MURPHY, R.E., "Wisdom Literature and Biblical Theology", *BTB* 24 (1994) 4-7.
- NAIDOFF, B.D., "A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Gen 2-3", *JSOT* 5 (1978) 2-14.
- NAUTIN, P., "Sanchuniaton chez Philon de Byblos et chez Porphyre", *RB* 56 (1949) 259-273.
- NAUTIN, P., "La valeur documentaire de l'«Histoire Phénicienne»", *RB* 56 (1949) 572-578.

- NAVARRO, M., *Barro y aliento*. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3 (Biblioteca de Teología 32; Madrid 1993).
- NEL, P.J., "A Critical Perspective on Old Testament Exegetical Methodology", *OT Essays* 2/3 (1989) 64-74.
- NEUMANN, H., "Bemerkungen zu Ehe, Konkubinat und Bigamie in neusumerischer Zeit", *La femme dans le Proche-Orient antique*. XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7-10 juillet 1986) (ed. J.-M. DURAND) (Paris 1987) 131-137.
- NEVES, J.C. das, "A Bíblia e a criação", *As origens do universo, da vida, do homem* (J. de FREITAS FERREIRA e outros) (Lisboa 1983) 143-172.
- NICKELSBURG, G.W.E., "Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11", *JBL* 96 (1977) 383-405.
- NICOL, G.B., "The Threat and the Promise", *ExpTim* 94 (1982-1983) 136-139.
- NIDITCH, S., *Chaos to Cosmos*. Studies in Biblical Patterns of Creation (Chico CA 1985).
- NIEHR, H., ערום, *TWAT* VI, 375-380.
- NIEHR, H., ערה, *TWAT* VI, 369-375.
- NIELSEN, E., "Sur la théologie de l'auteur de Gn 2-4", *De la Tórah au Messie*. Mélanges H. Cazelles (eds. M. CARREZ - J. DORÉ - P. GRELOT) (Paris 1981) 55-63.
- NIELSEN, K., "Intertextuality and Biblical Scholarship", *SJOT* 2 (1990) 89-95.
- NIELSEN, K., *There is Hope for a Tree*. The Tree as Metaphor in Isaiah (JSOTSS 65; Sheffield 1989).
- NIEMEYER, H.G. (Hrsg.), *Phönizier im Westen*. Die Beiträge des Internationalen Symposiums über "Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum" in Köln vom 24. bis 27. April 1979 (Madrider Beiträge 8; Mainz am Rhein 1982).
- NORTON D., *A History of the Bible as Literature*. I. From Antiquity to 1700 (Cambridge 1993).
- NOUGAYROL, J., "Les sagesses babyloniennes: Études récentes et textes inédits", *Les sagesses du Proche-Orient Ancien*. Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strassbourg (Paris 1963) 41-51.
- OBBINK, H.Th., "The Tree of Life in Eden", *ZAW* 46 (1928) 105-112.
- O'BRIEN, J. - W. MAJOR, *In the Beginning*. Creation Myths From Ancient Mesopotamia, Israel and Greece (American Academy of Religion: Aids 11; Atlanta 1982).
- ODEN, R.A., "Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11", *ZAW* 93 (1981) 197-216.
- ODEN, R.A., "Philo of Byblos and Hellenistic Historiography", *PEQ* 110 (1978) 115-126.

- OHLIG, K.-H., "Ausserbiblische und biblische Schöpfungsvorstellungen", *Diakonia* 17 (1986) 221-230.
- OLIVER, H.H., "Relational Ontology and Hermeneutics", *Myth, Symbol, and Reality* (ed. A.M. OLSON) (Notre Dame, Indiana - London 1980) 69-85.
- OLMO LETE, G. del, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit* (Fuentes de la ciencia bíblica 1; Madrid 1981).
- OPPENHEIM, A.L., *Ancient Mesopotamia*. Portrait of a Dead Civilization (Chicago 1964).
- ORBE, A., *Introducción a la teología de los silos II y III*. I (Analecta Gregoriana 248: A, 28; Roma 1987).
- ORBE, A., "Ipse tuum calcabit caput (San Ireneo y Gen. 3,15)", *Greg* 52 (1971) 95-149.215-269.
- O'REILLY, J., "The Trees of Eden in Mediaeval Iconography", *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden (eds. P. MORRIS - D. SAWYER) (JSOTSS 136; Sheffield 1992) 167-204.
- OTTOSSON, M., "Eden and the Land of Promise", *Congress Volume*. Jerusalem 1986 (ed. J.A. EMERTON) (VTS 40; Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1988) 177-188.
- OTZEN, B., "The Concept of Myth", *Myths in the Old Testament* (Translated from the Danish *Myter i Det gamle Testament*, 1976²) (B. OTZEN - H. GOTTLIEB - K. JEPPESEN) (London 1980) 1-21.
- OTZEN, B., "The Use of Myth in Genesis", *Myths in the Old Testament* (Translated from the Danish *Myter i Det gamle Testament*, 1976²) (B. OTZEN - H. GOTTLIEB - K. JEPPESEN) (London 1980) 22-61.
- PAGELS, E., *Adam, Eve, and the Serpent* (New York 1988).
- PAGELS, E., "'Freedom From Necessity'. Philosophic and Personal Dimensions of Christian Conversion", *Genesis 1-3 in the History of Exegesis*. Intrigue in the Garden (ed. G.A. ROBBINS) (Studies in Women and Religion 27; Lewiston - Queenston 1988) 67-98.
- PAGELS, E., "The Politics of Paradise: Agustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus That of John Chrysostom", *HTR* 78 (1985) 67-99.
- PAIRAULT, C., "À propos des mythes d'origine oralement transmis", *RSR* 81 (1993) 499-517.
- PÁNIKER, S., *Aproximación al origen* (Barcelona 1985).
- PARDES, I., *Countertraditions in the Bible*. A Feminist Approach (Cambridge MASS - London 1992).
- PARKER, J.F. - D. PATTE, "Structural Exegesis of Genesis 2 and 3", *SBL 1978 Seminar Papers*. I (ed. P.J. ACHTEMEIER) (Missoula 1978) 141-159.
- PATHRAPANKAL, J., "'To Cultivate and Guard Eden' (Gen 2:15). Reflexions on a Biblical Theology of Work", *Jeevadhara* 13 (1983) 177-185.

- PATRICK, D. – A. SCULT, *Rhetoric and Biblical Interpretation* (JSOTSS 82: Bible and Literature 26; Sheffield 1990).
- PATTE, D., “One Text: Several Structures”, *Semeia* 18 (1980) 3–22.
- PATTE, D. – J.F. PARKER, “A Structural Exegesis of Genesis 2 and 3”, *Semeia* 18 (1980) 55–75 [reimpr. em *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism* (ed. P.R. HOUSE) (Sources for Biblical and Theological Study 2; Winona Lake, Indiana 1992) 143–161].
- PEDERSEN, J., *Israel. Its Life and Culture*, vol. 1–2 (London – Copenhagen 1973).
- PEDERSEN, J., “The Fall of Man”, *Interpretationes ad VT Pertinentes S. Mowinckel Septuagenario Missae* (Oslo 1955) 162–172.
- PEDERSEN, J., “Wisdom and Immortality”, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Presented to Prof. H.H. Rowley (eds. M. NOTH – D.W. THOMAS) (VTS 3; Leiden 1955) 238–246.
- PERDUE, L.G., *Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literature of Israel and the Ancient Near East* (SBL, Dissertation Series 30; Missoula, Montana 1977).
- PERDUE, L.G., *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOTSS 112; Sheffield 1991).
- PETERSEN, C., *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen* (BZAW 157; Berlin – New York 1982).
- PETTAZZONI, R., *Essays on the History of Religions* (Studies in the History of Religions: Supplements to Numen 1; Leiden 1967).
- PETTAZZONI, R., “Verità del mito”, *SMST* 21 (1947–48) 104–116.
- PETTINATO, G., *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philologisch-historische Klasse 1971/1; Heidelberg 1971).
- PETTINATO, G., “Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut. Die erste Tafel des Atramhasis-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe”, *Or* 37 (1968) 165–200.
- PETTINATO, G., *I Sumeri* (Horizonti della storia; Milano 1992).
- PETTINATO, G., “La creazione a Sumer e ad Ebla”, *I miti della creazione nel vicino Oriente Antico*. II. Incontro interdisciplinare mesopotamico (Camaldoli 14–15.10.1982) (a cura di C. SAPORETTI) *Geo-Archeologica* (1984/1) 13–19.
- PETTINATO, G., *La saga di Gilgamesh* (Milano 1992).
- PFEIFFER, R.H., *Introduction to the Old Testament* (London 1953).
- PHIPPS, W.E., *Assertive Biblical Women* (Contributions in Women’s Studies 128; Westport, CO – London 1992).
- PICCHIONI, S.A., *Il poemetto di Adapa* (Assyriologia 6; Budapest 1981).

- PIDOUX, G., "Encore les deux arbres de Genèse 3!", *ZAW* 66 (1954) 37-43.
- PIKAZA, X., *Antropologia biblica*. Del arbol del juicio al sepulcro de Pascua (Biblioteca de estudios biblicos 80; Salamanca 1993).
- PLATON, *Oeuvres complètes*. IV/2. *Le Banquet* (Texte établi et traduit par P. VICAIRE) (Collection des Universités de France; Paris 1989).
- PLATON, *Oeuvres Complètes*. III (Texte établi et traduit par A. CROISET - L. BODIN) (Collection des Universités de France; Paris 1923).
- POMPONIO, F., *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica* (Testi del Vicino Oriente Antico 1; Brescia 1990).
- POMPONIO, F., "L'umorismo di Enki-Ea. Alcune considerazioni su una Summa mitologica di recente edizione", *Rivista degli studi orientali* 64 (1990) 235-246.
- PRATO, G.L., "Antico Testamento e culture coeve: dal rifiuto illusorio all'assimilazione vitale", *Greg* 73 (1992) 697-717.
- PRATO, G.L., *Il problema della teodicea in Ben Sira*. Composizione dei contrari e richiamo alle origini (AnBib 65; Roma 1975).
- PRATO, G.L., "L'albero della vita: dall'Eden alla Gerusalemme celeste", *Io sono il vivente* (dir. S.A. PANIMOLLE) (PSV 5; Bologna 1982) 23-34.
- PRATO, G.L., "La lumière interprète la sagesse dans la tradition textuelle de Ben Sira", *La Sagesse de l'Ancien Testament* (par M. GILBERT et alii) (BETL 51; Gembloux - Leuven 1979) 317-346.
- PRATO, G.L. (a cura), *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa*. XXXII Settimana biblica nazionale, A.B.I. (Roma, 14-18 settembre 1992) *Ricerche storico bibliche* 1-2 (1994).
- PRITCHARD, J.B., *The Ancient Near East - An Anthology* (Princeton 1958).
- PROCKSCH, O., *Die Genesis* (KAT; Leipzig 1913).
- PROPP, W.H., "Eden Sketches", *The Hebrew Bible and its Interpreters* (eds. W.H. PROPP - B. HALPERN - D.N. FREEDMANN) (Winona Lake, Indiana 1990) 189-203.
- PROVERA, M., "Il tema e il culto del serpente nella tradizione biblica e profana", *BeO* 32 (1990) 209-214.
- PURY, A. de, *Homme et animal Dieu les créa*. L'Ancien Testament et les animaux (Essais bibliques 25; Genève 1993).
- RAD, G. von, *Das erste Buch Mose*. Genesis (ATD 2/4; Göttingen 1976¹⁰).
- RADT, S. (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)* vol. 3 (Göttingen 1985).
- RAMSEY, G.W., "Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?", *CBQ* 50 (1988) 24-35.
- RATNER, R.J., "'Garments of Skin' (Genesis 3,21)", *Dor le Dor* 18 (1989-1990) 74-80.
- RAVASI, G., "All'ombra dell'albero della conoscenza del bene e del male. Note ermeneutiche su Genesi 2-3", *Communio* (ital.) 118 (1991) 25-34.

- RAVASI, G., "La vergogna di Adamo ed Eva. Gen 2-3", *"Ed ebbero vergogna"* (dir. S.A. PANIMOLLE) (PSV 20; Bologna 1989) 9-19.
- REICKE, Bo, "The Knowledge Hidden in the Tree of Paradise", *JSS* 1 (1956) 193-201.
- REINER, E., "The Etiological Myth of the 'Seven Sages'", *Or* 30 (1961) 1-11.
- REISENBERGER, A.T., "The Creation of Adam as Hermaphrodite - and its Implications for Feminist Theology", *Judaism* 42 (1993) 447-452.
- REISMAN, D., "Ninurta's Journey to Eridu", *JCS* 24 (1971) 3-10.
- REISMAN, D., *Two Neo-Sumerian Royal Hymns*. A Dissertation, University Microfilms (Ann Arbor, MI 1969).
- RENCKENS, H., *Preistoria e storia della salvezza*. La concezione ebraica delle origini dell'uomo secondo Genesi 1-3 (Catholica 31; Alba 1962).
- RENIÉ, J., "Un prétendu parallèle sumérien de la création d'Ève", *MSR* 10 (1953) 9-12.
- RENTZ, B., "Die kluge Schlange", *BZ* 24 (1938-39) 236-241.
- RESPLANDIS, C., *Le fruit défendu de Genèse 2-3*. Étude exégétique (Paris 1977).
- RIBELLES, J.C., *La estructura de la persona humana en el origen* (Estudio exegético de los relatos de la creación del hombre). (Extracto de la Tesis Doctoral de 1985) (Pamplona 1992).
- RIBICHINI, S., "Traditions phéniciennes chez Philon de Byblos: une vie éternelle pour dieux mortels", *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* (ed. C. KAPPLER) (Paris 1987) 101-116.
- RICHTER, H.-F., "Zum Problem des Mythos", *ZRGG* 40 (1988) 24-43.
- RICHTER, W., "Urgeschichte und Hoftheologie", *BZ* 10 (1966) 96-105.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique (L'ordre philosophique; Paris 1969).
- RICOEUR, P., "L'identité narrative", *La narration*. Quand le récit devient communication (dir. P. BÜHLER - J.-F. HABERMACHER) (Genève 1988) 287-300.
- RICOEUR, P., *Temps et récit*. 3 vols. (L'ordre philosophique; Paris 1983-1985).
- RIES, J., "Homo religiosus, sacré, sainteté", *L'expression du sacré dans les grandes religions*. III: Mazdéisme, Cultes isiaques, Religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, Vie de l'Homo religiosus (ed. J. RIES) (Louvain-la-Neuve 1986) 331-397.
- RINALDI, G., "Osservazioni letterarie su Gen. 2-3", *Questioni bibliche alla luce dell'enciclica «Divino afflante Spiritu»*. Settimane bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico. I (Roma 1949) 169-183.
- RIZZI, A., "Ruolo del racconto biblico nello sviluppo del concetto del male", *Atti del Seminario invernale 'In principio...'*. Prato, Villa San Leonardo al Palco, 23-26 Gennaio 1986 (Settimello 1986) 291-308.

- ROBBINS, G.A., *Genesis 1-3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden* (ed. G.A. ROBBINS) (Studies in Women and Religion 27; Lewiston NY - Queenston Ont. 1988).
- ROGERSON, J.W., *Myth in Old Testament Interpretation* (Berlin - New York 1974).
- ROGERSON, J.W., *Genesis 1-11* (Old Testament Guides; Sheffield 1994).
- RÖMER, W.H.Ph., "Mythen und Epen I", *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. III.3 (Hrsg. O. KAISER) (Gütersloh 1993) 351-559.
- RÖMER, W.H.Ph., "Religion of Ancient Mesopotamia", *Historia religionum. Handbook for the History of Religions. I. Religions of the Past* (eds. C.J. BLEEKER - G. WIDENGREN) (Leiden 1969) 115-194.
- RÖMER, W.H.Ph., "»Weisheitstexte« und Texte mit Bezug auf den Schulbetrieb in sumerischer Sprache", *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. III.1 (Hrsg. O. KAISER) (Gütersloh 1990) 17-109.
- ROSENBERG, J.W., "The Garden Story Forward and Backward: The Non-exegesis of Genesis 2 and 3", *Prooftexts* 1 (1981) 1-27.
- ROUILLARD, H., "Les feintes questions divines dans la Bible", *VT* 34 (1984) 237-242.
- RUDHARDT, J., "Mythe, langue et expérience religieuse", *Numen* 27 (1980) 83-104.
- RUPPERT, L., *Das Buch Genesis*. I: 1,1 - 25,18 (Düsseldorf 1976).
- RUPPERT, L., "Die Sündenfallerzählung (Gn 3) in vorjahwistischer Tradition und Interpretation", *BZ* 15 (1971) 185-202.
- RUPPERT, L., *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar* (Würzburg 1992).
- RUPPERT, L., "»Urgeschichte« oder Urgeschehen? Zur Interpretation von Gen 1-11", *MTZ* 30 (1979) 19-32.
- RYKEN, L., *The Literature of the Bible* (Grand Rapids 1974).
- SABBATUCCI, D., "Inanna diventa dea", *MSR* 54 (1988) 219-225.
- SACCHI, P. (a cura di), *Apocrifi dell' Antico Testamento* (Classici delle religioni: La religione ebraica; Classici UTET; Torino 1989).
- SACCHI, P., "Genesi 3 e il problema del male nella Bibbia", *Atti del Seminario invernale 'In principio...'*. Prato, Villa San Leonardo al Palco, 23-26 Gennaio 1986 (Settimello 1986) 263-289.
- SACHSSE, E., "Der jahwistische Schöpfungsbericht. Ein Erklärungsversuch" *ZAW* 39 (1921) 276-283.
- SAGGS, H.W.F., *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (School of Oriental and African Studies; Jordan Lectures in Comparative Religion 12; London 1978).
- SAGGS, H.W.F., *The Greatness That Was Babylon. A Survey of the Ancient Civilization of the Tigris-Euphrates Valley* (London 1988: fully revised).

- SAILHAMER, J.H., *The Pentateuch as Narrative*. A Biblical Theological Commentary (The Library of Biblical Interpretation; Grand Rapids 1992).
- SAINT EPHREM, *Hymns on Paradise* (Introduction and Translation by S. BROCK) (Crestwood, NY 1990).
- SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde* (Texte établi et traduit par G. ROCHEFORT) (Collection des Universités de France; Paris 1960).
- SANDARS, N.K., *The Epic of Gilgamesh* (Harmondsworth 1960; 2ª ed. 1972). [Recensão da tr. ital. por G.L. PRATO, em *RivB* 35 (1987) 369-371].
- SANDMEL, S., "Parallelomania", *JBL* 81 (1962) 1-13.
- SANLAVILLE, P., "Réflexions sur les conditions générales de la quête de l'eau au Proche Orient", *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient*. I. (dir. J. METRAL - P. SANLAVILLE) (Travaux de la Maison de l'Orient 2; Lyon 1981) 9-21.
- SARNA, N.M., *Genesis*. The Jewish Publication Society Torah Commentary (The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation; Philadelphia - New York - Jerusalem 1989).
- SASSON, J.M., "W'lo' yitbosasú (Gen 2,25) and Its Implications", *Bib* 66 (1985) 418-421.
- SAVASTA, C., *Forme e strutture in Gen. 1-11* (Ricerche e proposte 3; Messina 1988).
- SAVRAN, G., "Beastly Speech: Intertextuality, Balaam's Ass and the Garden of Eden", *JSOT* 64 (1994) 33-55.
- SAWYER, D.F., "Resurrecting Eve? Feminist Critique of the Garden of Eden", *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden (eds. P. MORRIS - D. SAWYER) (*JSOTSS* 136; Sheffield 1992) 273-289.
- SAWYER, J.F.A., "The Image of God, the Wisdom of Serpents and the Knowledge of Good and Evil", *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden (eds. P. MORRIS - D. SAWYER) (*JSOTSS* 136; Sheffield 1992) 64-73.
- SAYDON, P.P., *In Gen. 2,4-25 adnotationes exegeticae* (Melitae 1936).
- SCHARBERT, J., "«Fluchen» und «Segnen» im Alten Testament", *Bib* 39 (1958) 1-26.
- SCHARBERT, J., *Genesis 1-11* (Die neue Echter Bibel; Würzburg 1983).
- SCHARBERT, J., "Quellen und Redaktion in Gen 2,4b - 4,16", *BZ* 18 (1974) 45-64.
- SCHARBERT, J., **אָרַר**, *TWATI*, 437-451.
- SCHMID, H.H., *Gerechtigkeit als Weltordnung*. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes (Beiträge zur historischen Theologie 40; Tübingen 1968).
- SCHMID, H.H., *Wesen und Geschichte der Weisheit*. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur (*BZAW* 101; Berlin 1966).

- SCHMIDT, H., *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall* (Tübingen 1931).
- SCHMIDT, W.H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1 – 2,4a und 2,4b – 3,24* (WMANT 17; Neukirchen-Vluyn 1973³).
- SCHMIDT, W.H., “Mythos im Alten Testament”, *EvT* 27 (1967) 237–254.
- SCHMITT, J.J., “Like Eve, Like Adam: *msl* in Gen 3,16”, *Bib* 72 (1991) 1–22.
- SCHNABEL, P., *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur* (Leipzig – Berlin 1923).
- SCHOLES, R. – R. KELLOGG, *The Nature of Narrative* (New York 1966).
- SCHOTTROFF, W., *Der altisraelitische Fluchspruch* (WMANT 30; Neukirchen-Vluyn 1969).
- SCHOTT, A. – W. von SODEN, *Das Gilgamesch-Epos* (Stuttgart 1982).
- SCHRADER, E., *Die Keilschriften und das Alte Testament* (Giessen 1872).
- SCHRADER, E., *Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte Gen I–XI* (Zürich 1863).
- SCHREINER, S.E., “Eve, the Mother of History. Reaching for the Reality of History in Augustine’s Later Exegesis of Genesis”, *Genesis 1–3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden* (ed. G.A. ROBBINS) (Studies in Women and Religion 27; Lewiston – Queenston 1988) 135–186.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen* (Freiburg – Basel – Wien 1989).
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., “Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1–3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte”, *Mann und Frau. Grundproblem theologischer Anthropologie* (Hrsg. T. SCHNEIDER) (Quaestiones disputatae 121; Freiburg – Basel – Wien 1989) 142–166.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., “Weibliche Dimensionen in mesopotamischen und alttestamentlichen Schöpfungsaussagen und ihre feministische Kritik”, *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (Hrsg. M.-Th. WACKER – E. ZENGER) (Quaestiones disputatae 135; Freiburg – Basel – Wien 1991) 49–81.
- SCHÜTZINGER H., “Tod und ewiges Leben im Glauben des Alten Zweistromlandes”, *Tod und Jenseits im Glauben der Völker* (hergestellt von H. J. KLIMKEIT) (Wiesbaden 1978) 48–76.
- SCHWALLY, F., “Die biblischen Schöpfungsberichte”, *ARW* 9 (1906) 159–175.
- SEEBASS, H., בְּרֵשׁ, *TWAT* I, 568–580.
- SEETHALER, P.-A., “Kleiner Diskussionsbeitrag zu Gen 3,1–5”, *BZ* 23 (1979) 85–86.
- SEGALLA, G., “Un astuto propagandista. Il linguaggio del serpente in Gen 3,1–5”, *Studia Patavina* 17 (1970) 223–233.

- SERGE, C., *Le strutture e il tempo* (Torino 1984⁶).
- SETERS, J. van, "The Creation of Man and The Creation of the King [Gen 1-2; Ez 28]", *ZAW* 101 (1989) 333-342.
- SETERS, J. van, "The Primeval Histories of Greece and Israel Compared", *ZAW* 100 (1988) Supplement, 1-22.
- SETHE, K., *Urkunden der 18. Dynastie*. Heft 1-4 (Berlin 1984: reimp. de 1914).
- SEUX, M.-J., "La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne", *La création dans l'Orient Ancien*. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985) (dir. L. DEROUSSEAU) (LD 127; Paris 1987) 41-78.
- SFAMENI GASPARRO, G., "La vergogna di Adamo e di Eva nella riflessione dei Padri", *"Ed ebbero vergogna"*, (dir. S. A. PANIMOLLE) (PSV 20; Bologna 1989) 253-270.
- SHEA, W.H., "Adam in Ancient Mesopotamian Traditions", *AUSS* 15 (1977) 27-41.
- SHIRUN-GRUMACH, I., *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle* (Ägypten und Altes Testament 24; Wiesbaden 1993).
- SILVA, A. da, "La symbolique des rêves et des vêtements dans les mythes sur Dumuzi", *CSMSB* n° 22 (1991) 31-35.
- SILVA, A. da, "La symbolique des vêtements dans les rites du mariage et du divorce au Proche-Orient ancien et dans la Bible", *CSMSB* n° 26 (1993) 15-21.
- SILVER, M., *Taking Ancient Mythology Economically* (Leiden - New York - Köln 1992).
- SIMPSON, C.A., "The Book of Genesis", *IB* 1, 437-829.
- SIRINELLI, J. - E. des PLACES, *Eusèbe de Césarée: La Préparation Évangélique*. Introduction, text grec, traduction et commentaire (SC 206; Paris 1974).
- SISTI, A., "Le origini dell'uomo nella storia della salvezza", *Euntes Docete* 24 (1971) 163-185.
- SJÖBERG, A.W., "Der Vater und sein Missratener Sohn", *JCS* 25 (1973) 105-169.
- SKA, J.-L., "'Je vais lui faire un allié qui soit son homologue' (Gn 2,18); à propos du terme 'ezer-'aide'", *Bib* 65 (1984) 233-238.
- SKA, J.-L., "La «Nouvelle Critique» et l'exégèse anglo-saxone", *RSR* 80 (1992) 29-53.
- SKINNER, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC; Edinburgh 1980, latest impression).
- SLADEK, W.R., *Inanna's Descent to the Netherworld* (Dissert. to The Johns Hopkins University; Baltimore 1974).
- SLOK, J., "Mythos und Mythologie. II: Mythos, begrifflich und religionspsychologisch", *RGG* IV, 1263-1268.
- SNELL, B. (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. vol. 1 (Göttingen 1971).

- SODEN, W. von, "‘Als die Götter (auch noch) Mensch waren’. Einige Grundgedanken des altbabylonischen Atramhasis-Mythus", *Or* 38 (1969) 415-432.
- SODEN, W. von, "Bemerkungen zum Adapa-Mythus", *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of S.N. Kramer* (ed. B.L. EICHLER) (AOAT 25; Neukirchen-Vluyn 1976) 427-433.
- SODEN, W. von, "Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel", *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro De Liagre Böhl dedicatae* (eds. M.A. BEEK - A.A. KAMPMANN - C. NIJLAND - J. RYCKMANS) (Studia Francisci Scholten Memoriae dicata 4; Leiden 1973) 349-358.
- SODEN, W. von, "Der Urmensch im Atrahasis-Mythos", *Mesopotamian History and Environment. Occasional Publications I: Mesopotamie et Elam. Actes de la XXXVIème Rencontre Assyriologique Internationale* (Gand, 10-14 juillet 1989) (eds. L. de MEYER - H. GASCHÉ) (Ghent 1991) 47-51.
- SODEN, W. von, "Die erste Tafel des altbabylonischen Atramhasis-Mythus. ‘Haupttext’ und Parallelversionen", *ZA* 67 (1977) 50-94.
- SODEN, W. von, "Einige Fragen zur Deutung des altbabylonischen Atramhasis-Mythus", *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale. Bruxelles, 30 juin - 4 juillet 1969* (Études recueillies par A. FINET) (Ham-sur-Heure 1970) 142-146.
- SODEN, W. von, "Grundsätzliches zur Interpretation des babylonischen Atramhasis-Mythus", *Or* 39 (1970) 311-314.
- SODEN, W. von, "Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen", *MDOG* 111 (1979) 1-33.
- SODEN, W. von, "Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?", *WO* 7 (1973-1974) 228-240.
- SODEN, W. von, "»Weisheitstexte« in akkadischer Sprache", *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. III.1* (Hrsg. O. KAISER) (Gütersloh 1990) 110-188.
- SODEN, W. von, "Zu einigen altbabylonischen Dichtungen", *Or* 26 (1957) 306-320.
- SODEN, W. von, "Zu W.G. Lambert, ‘Further Comments on the Interpretation of Atrahasis’", *Or* 40 (1971) 99-101.
- SOGGIN, J.A., *Genesi 1-11* (CSANT, AT 1/I; Genova 1991).
- SOGGIN, J.A., "La caduta dell'uomo nel terzo capitolo della Genesi", *SMSR* 33 (1962) 227-256.
- SOGGIN, J.A., "Osservazioni filologico-linguistiche al secondo capitolo della Genesi", *Bib* 44 (1963) 521-530.
- SOLLBERGER, E., "The Rulers of Lagash", *JCS* 21 (1967) 279-291.
- SOLLBERGER, E. - J.-R. KUPPER, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes* (LAPO 3; Paris 1971).

- SPEISER, E.A., "Ed in the Story of Creation", *BASOR* 140 (1955) 9-11.
- SPEISER, E.A., *Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 1; Garden City, NY 1979³).
- SPEISER, E.A., "The Rivers of Paradise", *Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag am 27. August 1958 gewidmet* (Heidelberg 1959) 473-485.
- SPROUL, B.C., *Primal Myths. Creating the World* (New York 1979).
- STAERK, W., "L'arbre de la vie et l'arbre de la science du bien et du mal", *RHPR* 8 (1928) 66-69.
- STECK, O.H., "Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24", *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien* (Theologische Bücherei, AT 70; München 1982) 9-116.
- STERN, H.S., "The Knowledge of Good and Evil", *VT* 8 (1958) 405-418.
- STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington 1987).
- STOEBE, H.J., "Geprägte Form und geschichtlich individuelle Erfahrung im Alten Testament", *Congress Volume*. Rome 1968 (VTS 17; Leiden 1969) 212-219.
- STOEBE, H.J., "Grenzen der Literarkritik im Alten Testament", *TZ* 18 (1962) 385-400.
- STOEBE, H.J., "Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch" *ZAW* 65 (1953) 188-204.
- STOEBE, H.J., "Sündenbewusstsein und Glaubensuniversalismus. Gedanken zu Genesis Kapitel 3", *TZ* 36 (1980) 197-207.
- STOL, M., "Biblical Idiom in Akkadian", *The Tablet and the Scroll*. Near Eastern Studies in Honor of W.W. Hallo (eds. M.E. COHEN - D.C. SNELL - D.B. WEISBERG) (Bethesda, MA 1993) 246-249.
- STONE, M.E., *A History of the Literature of Adam and Eve* (SBL: Early Judaism and its Literature 03; Atlanta 1992).
- STORDALEN, T., "Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered", *JSOT* 53 (1992) 3-26.
- STRUS, A., "La poétique sonore des récits de la Genèse", *Bib* 60 (1979) 1-22.
- STRUS, A., *Nomen - Omen. La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque* (AnBib 80; Rome 1978).
- SZABÓ, A., "«Nunquam retrorsum». Zur Frage des Protoevangeliums / Gen 3,15", *Judaica* 35 (1979) 120-124.
- TAISNE, A.-M., "Saint Cyprien et saint Jérôme, chantres du paradis", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (1992) 47-61.
- TALMON Sh., "The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative", *Studies in Hebrew Narrative Art Through the Ages* (J. HEINEMANN - Sh. WERSES) (Scripta Hierosolymitana 27; Jerusalem 1978) 9-26.

- TALON, Ph., "Le mythe d'Adapa", *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 7 (1990) 43-57.
- TESTA, E., *Genesi*. Introduzione - Storia primitiva (La Sacra Bibbia - AT; Torino - Roma 1969).
- THÉRIAULT, J.Y., "L'Adam dans le jardin", *S&B* 68 (1992) 15-34.
- THÉRIAULT, J.Y., "Le parcours de l'Adam dans le jardin", *S&B* 67 (1992) 13-36.
- THÉVENOT, X., "Emmaüs, une nouvelle Genèse? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24,13-35", *MScRel* 37 (1980) 3-18.
- THISELTON, A.C., "On Models and Methods. A Conversation with R. Morgan", *The Bible in Three Dimensions*. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield (eds. D.J.A. CLINES - S.E. FOWL - S.E. PORTER) (JSOTSS 87; Sheffield 1990) 337-356.
- THOMPSON, P.E.S., "The Yahwist Creation Story", *VT* 21 (1971) 197-208.
- THOMPSON, R.C., *The Epic of Gilgamesh*. Text, Transliteration, and Notes (Oxford 1930).
- THUREAU-DANGIN, F., "Notes d'archéologie orientale: I. Le glaive tournoyant", *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1 (1896) 147-151.
- TIGAY, J.H., "On Evaluating Claims of Literary Borrowing", *The Tablet and the Scroll*. Near Eastern Studies in Honor of W.W. Hallo (eds. M.E. COHEN - D.C. SNELL - D.B. WEISBERG) (Bethesda, MA 1993) 250-255.
- TIGAY, J.H., *The Evolution of Gilgamesh Epic* (Philadelphia 1982).
- TIGAY, J.H., "Was There an Integrated Gilgamesh Epic in the Old Babylonian Period?", *Essays on the Ancient Near East in Memory of J.J. Finkelstein*. (ed. M. de J. ELLIS) (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences 19; Hamden, CO 1977) 215-218.
- TOSATO, A., "On Genesis 2:24", *CBQ* 52 (1990) 389-409.
- TOURNAY, R.J. - A. SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh* (Introduction, traduction et notes par R.J. TOURNAY - A. SHAFFER) (LAP0; Paris 1994).
- TRIBLE, Ph., "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", *JAAAR* 41 (1973) 30-48.
- TRIBLE, Ph., *God and the Rhetoric of Sexuality* (Overtures to Biblical Theology 2; Philadelphia 1983³).
- TRINQUET, J., "Kerub, Kerubim", *DBSup* V, 161-186.
- TROIANI, L., "Berosso e la cosmogonia fenicia", *I miti della creazione nel vicino Oriente Antico*. II. Incontro interdisciplinare mesopotamico (Camaldoli 14-15.10.1982) (a cura di C. SAPORETTI) *Geo-Archeologica* (1984/1) 43-50.
- TROIANI, L., *L'opera storiografica di Filone da Byblos* (Biblioteca degli studi classici e orientali 1; Pisa 1974).
- TSUKIMOTO, A., "'Der Mensch ist geworden wie unsereiner': Untersuchungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund von Gen 3,22-24 und 6,1-4", *Annual of the Japanese Biblical Institute* 5 (1979) 3-44.

- TSUMURA, D.T., *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*. A Linguistic Investigation (JSOTSS 83; Sheffield 1989).
- TÜMPEL, "Deukalion", *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. 5 (A.F. von PAULYS - G. WISSOWA) (Stuttgart 1905) 261-276.
- TUR-SINAI, N.H., "Jhwh Elohim in der Paradies-Erzählung Genesis II,4b-III,24", *VT* 11 (1961) 94-99.
- UNGER, E., "Adapa von Eridu", *Sumer* 8 (1952) 193-197.
- VACCARI, A., "Il soprannaturale in Gen. 2-3", *Questioni bibliche alla luce dell'enciclica «Divino afflante Spiritu»*. Settimane bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico. I (Roma 1949) 184-201.
- VANEL, A., *L'iconographie du dieu de l'orage*. Dans le Proche-Orient ancien jusqu'au VIIe siècle avant J.-C. (Cahiers de la RB 3; Paris 1965).
- VANNI, U., "La Donna della Genesi (3,15) e la Donna dell'Apocalisse (12,1) nella «Redemptoris Mater»", *Marianum* 50 (1988) 422-435.
- VANSTIPHOUT, H.L.J., "Some Thoughts on Genre in Mesopotamian Literature", *Keilschriftliche Literaturen*. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale: Münster, 8-12.7.1985 (Hrsg. K. HECKER - W. SOMMERFELD) (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6; Berlin 1986) 1-11.
- VANSTIPHOUT, H.L.J., "The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part I)", *AS* 12 (1990) 271-318.
- VATTIONI, F., "La creazione dell'uomo nella Bibbia", *Aug* 8 (1968) 114-139.
- VATTIONI, F., "L'albero della vita", *Aug* 7 (1967) 133-144.
- VAUX, R. de, *La Genèse* (La Sainte Bible; Paris 1962).
- VAWTER, B., *On Genesis: A New Reading* (London 1977).
- VEENKER, R. A., "Gilgamesh and the Magic Plant", *BA* 44 (1981) 199-205.
- VELLA, G., "Il capitolo III della Genesi e il peccato originale", *Rassegna di Teologia* 10 (1969) 73-96.
- VERMEYLEN, J., "Le récit du Paradis et la question des origines du Pentateuque", *Bijdragen* 41 (1980) 230-250.
- VÍLCHEZ, J., "Génesis 1-3 y el mito", *Proyección* 19 (1972) 257-263.
- VIRGULIN, S., "La madre dei viventi (Gen 3,15.20)", *La madre del Signore* (dir. A.S. PANIMOLLE) (PSV 6; Bologna 1982) 11-24.
- VIRGULIN, S., "Ricerche su Genesi 3,15 dal 1970 al 1977", *Marianum* 40 (1978) 13-30.
- VOGELS, W., "Cham découvre les limites de son père Noé (Gn 9,20-27)", *NRT* 109 (1987).
- VOGELS, W., "'It Is not Good that the <Mensch> Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her' (Gen 2:18)", *Église et Théologie* 9 (1978) 9-35.
- VOGELS, W., "L'être humain appartient au sol: Gn 2,4b - 3,24", *NRT* 105 (1983) 515-534.

- VOGELZANG, M.E., "The Cunning of Ea and the Threat to Order", *Jaarbericht van het vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux"* 31 (1989-1990) 66-76.
- VOGT, E., "«Fluctus ascendebat de terra» (Gen 2,6)", *Bib* 34 (1953) 262-263.
- VOLLBORN, W., "Das Problem des Todes in Genesis 2 und 3", *TLZ* 12 (1952) 709-714.
- VORSTER, W.S., "The In/compatibility of Methods and Strategies in Reading or Interpreting the Old Testament", *OT Essays* 2/3 (1989) 53-63.
- VOTTO, S., "La creazione dell'universo e il destino dell'uomo nel pensiero mesopotamico", *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento* (M. CIMOSA - L. ALONSO SCHÖKEL - J.-L. SKA - S. VIRGULIN - S. VOTTO) (In ascolto; Torino 1989) 73-114.
- VRIEZEN, Th.C., *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische Volken* (Wageningen 1937).
- WAARDENBURG, J., "Symbolic Aspects of Myth", *Myth, Symbol, and Reality* (ed. A.M. OLSON) (Notre Dame, Indiana - London 1980) 41-68.
- WAGNER, C.G. - J. ALVAR, "Fenicios en occidente: la colonización agrícola", *Rivista di studi fenici* 17 (1989) 61-102.
- WALDMAN, N.M., "What Was the Actual Effect of the Tree of Knowledge?", *Dor le Dor* 19 (1990/91) 105-113.
- WALLACE, H.N., *The Eden Narrative* (Harvard Semitic Monographs 32; Atlanta 1985).
- WALSH, J.T., "Genesis 2:4b-3:24: A Synchronic Approach", *JBL* 96 (1977) 161-177.
- WALTON, J.H., *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context. A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Grand Rapids 1989).
- WAMBACQ, B.N., "«Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'en avaient pas honte»" (Gen 2,25)", *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (sous la dir. de A. DESCAMPS - A. de HALLEUX) (Gembloux 1970) 547-556.
- WASCHKE, E.J., *Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte* (Berlin 1984).
- WASCHKE, E.J., "Mythos als Strukturelement und Denkkategorie biblischer Urgeschichte", *Theologische Versuche* XVI (Hrsg. J. ROGE - G. SCHILLE) (Berlin 1986) 9-22.
- WATSON, L., *Arae. The Curse Poetry of Antiquity* (Arca: Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 26; Leeds 1991). [Recensão por C. WASSER, em *Gnomon* 66 (1994) 1-5].
- WEIMAR, P., *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146; Berlin - New York 1977).
- WEIPPERT, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie II/I; München 1988).

- WEISER, A., "Die biblische Geschichte vom Paradies und Sündenfall", *Glaube und Geschichte im Alten Testament* und andere ausgewählte Schriften (Göttingen 1961) 228-257.
- WEISS, M., "Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel", *VT* 13 (1963) 456-475.
- WEISS, M., *The Bible From Within. The Method of Total Interpretation* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem; Jerusalem 1984).
- WELLEK, R. - A. WARREN, *Theory of Literature* (Harmondsworth 1963³).
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin - Leipzig 1927).
- WENHAM, G.J., *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary 1; Waco, Texas 1987).
- WENHAM, G.J., "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story", *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem, August 4-12, 1985. A: The Period of the Bible (Jerusalem 1986) 19-25.
- WERNER, H., *Uraspekte menschlichen Lebens nach Texten aus Gen 2-11* (Göttingen 1971).
- WESTERMANN, C., "Arten der Erzählung in der Genesis", *Forschung am alten Testament. Gesammelte Studien* (Theologische Bücherei: Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert 24 AT; München 1964) 9-91.
- WESTERMANN, C., *Genesis. I. Genesis 1-11* (BKAT, I/1; Neukirchen-Vluyn 1974).
- WHITE, H.C., "Direct and Third Person Discourse in the Narrative of the Fall", *Semeia* 18 (1980) 91-106.
- WHITE, H.C., "Direct and Third Person Discourse in the Narrative of the Fall", *SBL 1978 Seminar Papers. I* (ed. P.J. ACHTEMEIER) (Missoula 1978) 121-140.
- WHYBRAY, R.N., "On Robert Alter's The Art of Biblical Narrative", *JSOT* 27 (1983) 75-86.
- WIDENGREN, G., *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*. (King and Saviour IV) (Uppsala - Leipzig - Wiesbaden 1951).
- WIFALL, W., "Gen 3,15 - A Protevangelium?", *CBQ* 36 (1974) 361-365.
- WIFALL, W., "The Breath of his Nostrils: Gen 2,7b", *CBQ* 36 (1974) 237-240.
- WILCKE, C., "Die Anfänge der akkadischen Epen", *ZA* 67 (1977) 153-216.
- WILFONG, M.M., "Genesis 2,18-24", *Int* 42 (1988) 58-63.
- WILLI-PLEIN, I., "Sprache als Schlüssel zur Schöpfung. Überlegungen zur sogenannten Sündenfallgeschichte in Gen 3", *TZ* 51 (1995) 1-17.
- WILLIAMS, J.G., "Genesis 3", *Int* 35 (1981) 274-279.
- WILLIAMS, J.G., *Women Recounted. Narrative Thinking and the God of Israel* (Bible and Literature Series 6; Sheffield 1982).

- WILLIAMS-FORTE, E., "The Snake and the Tree in the Iconography and Texts of Syria during the Bronze Age", *Ancient Seals and the Bible* (eds. L. GORELICK - E. WILLIAMS-FORTE) (Malibu 1983) 18-39.
- WILSON, J.V.K., *The Legend of Etana. A New Edition* (Warminster 1985).
- WINTER, U., *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53; Freiburg Schweiz - Göttingen 1983).
- WITZEL, M., "Eine weitere angebliche sumerische Parallele zum biblischen Sündenfall-Bericht", *Anton* 12 (1937) 237-250.
- WITZEL, M., "Ninhursag und Enki. (Ein Dilmun=Mythus)", *Or* 15 (1946) 239-285.
- WOLDE, E.J. van, "A Reader-Oriented Exegesis Illustrated by a Study of the Serpent in Genesis 2-3", *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (eds. C. BREKELMANS - J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 11-21.
- WOLDE, E.J. van, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden* (Studia semitica neerlandica 25; Assen/Maastricht 1989).
- WOLKSTEIN, D. - S.N. KRAMER, *Inanna Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer* (New York 1983).
- WÜRTHEIN, E., *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament* (Göttingen 1970).
- WYATT, N., "Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2-3", *ZAW* 93 (1981) 10-21.
- WYATT, N., "When Adam Delved: The Meaning of Genesis III 23", *VT* 38 (1988) 117-122.
- XELLA, P., "L'«inganno» di Ea nel mito di Adapa", *OrAnt* 12 (1973) 257-265.
- XELLA, P., *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico* (Istituto Orientale di Napoli; Supplemento 7 agli Annali - vol. 36 [1976] 2; Napoli 1976).
- ZIMMERLI, W., *Die Urgeschichte: 1. Mose 1-11* (Zürich 1967³).

ARMINDO VAZ